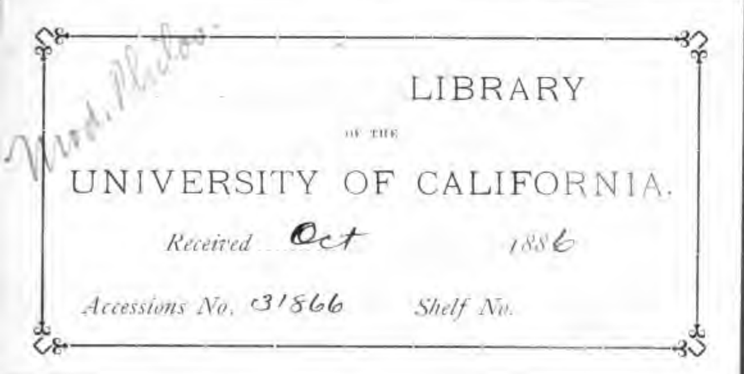
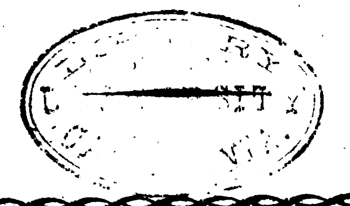

UC-NRLF
$B 286 205
Google





Grundlegung
zur
Physik der Sitten
ein Gegenstück
zu
Kants Grundlegung zur Metaphysik
der Sitten
mit
einem Anhange
über
das Wesen und die Erkenntnißgränzen
der Vernunft

von
D. F. E. Beneke,
Privatdocenten an der Universität zu Berlin.



Berlin und Posen.

In Commission bei E. S. Mittler.
1822.

MM



Vorrede.

Vorliegendes Buch ist die erste der vor anderthalb Jahren bei dem Erscheinen meiner „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" versprochenen ausführlicheren Darstellungen der philosophischen Wissenschaften. Der ausführlicheren: denn es ist nur eine Grundlegung zur Sittenlehre, noch nicht die Sittenlehre selbst, welche die ausführlichste Form dieses Zweiges der Philosophie ausmachen würde. Daß ich mit der sogenannten praktischen Philosophie den Anfang gemacht, die theoretische, als den gewöhnlichen Anfangspunkt, übergehend, ist aus mehreren, wie mir scheint, nicht unwichtigen Gründen geschehen. An den Spekulationen der theoretischen Philosophie nehmen nur Wenige, an den Ergebnissen der Sittenlehre jeder Mensch, als Mensch, regen Antheil; und nicht nur, wo es ein einzelnes Urtheil über eine einzelne Handlung gilt, sondern selbst die abstrakteren Fragen, ob der Mensch von Natur gut sei oder böse, und auf welche Weise er beides werden könne und müsse, ob er auch in Bezug auf seine Sittlichkeit von äußeren Bedingungen abhange, oder unabhängig sich rein aus sich selbst bestimme, sind so allge-

mein verbreitete Aufgaben des menschlichen Nachdenkens, daß sie vielleicht Jeder, selbst unter den weniger Gebildeten, wo nicht aus eigner Kraft, doch mit fremder Unterstützung zu lösen versucht. Auf diesen Theil der Philosophie also wies den Verfasser das Bedürfniß hin, wenn er auf den Umfang desselben achtete, eben so dringend aber auch leider, wenn auf das, was zur Befriedigung dieses Bedürfnisses gethan ist. Denn mögen wir das Gefühl des gesunden Menschenverstandes oder die Regeln der Denklehre zu Richtern setzen — gewiß ist keine andere Wissenschaft so sehr, als gerade die Moral, noch in den ersten Anfängen zurück. Wie grell sticht gegen die Vorschriften derselben die allgemeine Handlungsweise eben der Menschen ab, welche sie als Vorschriften aufstellen oder doch anerkennen; und wenn auch freilich dieser Widerspruch zum Theil der Schwachheit oder Verderbtheit des sittlichen Charakters zuzuschreiben ist: so giebt es doch nicht wenige Handlungen, die jeder aus unpartheiischem, reinem Gefühle des Herzens billigt oder misbilligt, während die gewöhnlichen Sittenlehren, einstimmig oder doch größtentheils, weder jene als erlaubt, noch diese als verboten zu rechtfertigen vermögen. Keinem kann es sich verbergen, es fehlt an Klarheit und Sicherheit diesen „flachen Allgemeinheiten", wie ein geistreicher Schriftsteller unsere gewöhnlichen Sittenlehren mit Recht nennt. Und wenn wir nun gar zur Beurtheilung ihrer spekulativen Grundlage fortschreiten! Da soll der Mensch, seinem sittlichen Wesen nach, frei sein und über alle Natureinflüsse erhaben, und dennoch läßt man ihn durch diese, in denselben Systemen, so bestimmen, als wäre er ein flüssiges Wachs, jedem Eindrucke ohne Widerstand sich hingebend;

von allen materiellen Bestimmungen, heißt es, sei der sittliche Wille unabhängig, und doch bringt uns die auf diese Grundlage gebaute Lehre in jedem ihrer Sätze materielle Vorschriften für denselben entgegen, kurz, unsere meisten Sittenlehren beruhn auf einem Gewebe augenscheinlicher Widersprüche, und spielen mit den Regeln der gemeinen Logik so schamlos, als müßte dies nun einmal so sein nach den Privilegien, welche ihnen die Vernunft selbst darüber gegeben. Wahrlich, es ist Zeit, daß ein solches Unwesen aus der Philosophie ausgerottet werde, oder wir Philosophen möchten zum Spott und Gelächter aller derjenigen werden, welche sich noch nicht (und diese machen freilich den kleinern Theil aus), ohne auf die Sätze einer besonderen Schule zu schwören, entwöhnt haben, überhaupt auf unsere Streitigkeiten zu hören. Nicht nur die Philosophie selbst, sondern auch alle theilweis auf dieselbe gegründeten Wissenschaften, Theologie, Rechtslehre, und die Naturwissenschaften vor Allem, müssen mit ihrem unsicheren Schwanken in Jedem, dessen gesunde Vernunft noch nicht abgestumpft ist durch die nun freilich schon lange an sie ergangenen Foderungen des Unmöglichen, das Gefühl des Schmerzes zugleich und des Ekels erregen; ja hier und dort brüsten sich Philosophen selber so offen mit dem Wechsel und dem Widerstreit der philosophischen Systeme, der, wie sie meinen, in der Natur unseres Geistes nothwendig begründet sei, und (so weit geht der Wahnsinn) von der Hohheit desselben und von der Hohheit der Philosophie ein Zeugniß ablege, welches sie nicht missen möchten, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn so viele tiefere Gemüther, zu schwach, sich durch diese Widersprüche durchzuarbeiten, lieber dem Lichte der Erkennt-

niß überhaupt den Rücken kehren, und in der Finsterniß eines blinden Glaubens dasselbe als den Quell des Verderbens und der Sünde verschreien. Hier also thut schleunige Abhülfe mehr, als an irgend einem anderen Orte, Noth, und ich habe sie einzuleiten mich bemüht auf dem einzig sicheren und heilbringenden Wege, auf dem Wege einer immer tiefer eindringenden Erkenntniß der menschlichen Seele.

Was die Beurtheilung dieser Bemühungen betrifft: so verlange ich, bei besonnener Gerechtigkeit, die unerbittlichste Strenge. Bei besonnener Gerechtigkeit: denn Besonnenheit und Gerechtigkeit sind gewiß vor Allem nothwendig bei philosophischen Untersuchungen, wie diese, welche sich auf, mit dem angestrengtesten Fleiße, vielfach wiederholte Selbstbeobachtungen berufen. Einen gleichen Umfang und eine gleiche Anzahl derselben über diesen Gegenstand kann nicht jeder Leser in sich voraussetzen; in diesem Falle also wird der Billige mit seinem Urtheile warten, oder es nur bedingungsweise aussprechen, bis er durch seine Bemühungen jener Beobachtungen theilhaftig geworden. Am wenigsten aber (was dem Verfasser bei seinen früheren Schriften in öffentlichen und in Privaturtheilen fast durchgehends begegnet ist) bediene sich jemand der, freilich die geringste Geistesanstrengung erfodernden Widerlegungsart, daß er, ungestört in seiner Bequemlichkeit durch des Verfassers neue und ungewohnte Ansichten, die allgemein bekannten Ergebnisse der Kantischen Kritiken in einer trocknen Uebersicht ihnen entgegenstellt. Ich dächte, man könnte es mir zutrauen, daß ich Kant auch gelesen, besonders da seine Widerlegung einen nicht geringen Theil meiner Schriften einnimmt. Besonnene Gerechtigkeit

muß ich ferner auch in der Rücksicht verlangen, daß man nicht die Sätze meiner Sittenlehre nach den Ansichten der gewöhnlichen theoretischen Philosophie messe. Zwar habe ich meine Ansichten über dieselbe noch nicht in der Ausführlichkeit ausgesprochen, daß sie in ihrem ganzen Umfange auf Anerkennung Anspruch machen könnten; so weit sie aber für die Begründung der Sittenlehre nothwendig sind, wird man in den in den Anmerkungen angeführten Stellen meiner „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" und meiner „Erkenntnißlehre" *), so wie in meinen Recensionen in der Jenaer Allg. Litteraturzeitung und den Wiener Jahrbüchern darüber Aufschluß finden. Wo die Gefahr des Nichtverstehens oder Mißverstehens noch größer war, habe ich die Untersuchungen selbst, wenigstens den Hauptpunkten nach, eingeschaltet: denn so lange die philosophischen Wissenschaften noch nicht zu einer sich gleich bleibenden und von Allen anerkannten Grundlage gelangt sind, darf man keine strenge Grenzscheidung zwischen ihnen festhalten wollen. Dasselbe Bedürfniß zwang mich auch, die Briefe über das „Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft" hier anzufügen, welche anfangs, in einer anderen Form und mit manchen Erweiterungen, die kritische Zeitschrift für Philosophie einzuleiten bestimmt waren, welche ich gleichzeitig mit diesen erweiterten Darstellungen der philosophischen Wissenschaften versprach. Ihre Herausgabe ist nur durch das äußerlichste aller Hindernisse aufgehalten worden, und wird, sobald dies gehoben, unverzüglich erfolgen.

*) Von meiner einige Male angeführten Inauguraldissertation habe ich die noch übrigen Exemplare bei dem Herrn Buchhändler Mittler niedergelegt.

Hat man aber besonnen geprüft, wie es die Gerechtigkeit verlangt: so bringe man zur Beurtheilung der hier aufgestellten Wissenschaft die unerbittlichste Strenge mit. Die bequem-höfliche Duldsamkeit, mit welcher Schriftsteller und Recensenten nicht selten auch jeden Andern gern seinen eignen Weg gehen lassen, und ihre Ansichten nur als neben den fremden doch auch allenfalls zu ertragende Meinungen aufführen, ist in der Philosophie gewiß am wenigsten zu verstatten. Hier gilt es allgemeine Anerkennung oder Verwerfung; und so fern sich auch, ihrer Natur nach, die Streitigkeiten von allem Persönlichen halten können und sollen, so streng und unduldsam muß man sein, wo es die Wissenschaft gilt. Der Verfasser ist fest überzeugt, oder bildet sich wenigstens fest ein (für jetzt muß beides noch gleich gelten), daß seine Darstellung der Sittenlehre die Wahrheit tiefer, als bisher geschehen, ergriffen, und fodert daher für seine Hauptsätze Anerkennung oder gründliche Widerlegung als eine Pflicht, der sich kein philosophischer Forscher entziehn kann. Es ist mir aber zugleich sehr wahrscheinlich, oder vielmehr gewiß, daß sich im Einzelnen falsche Behauptungen eingeschlichen haben (auch nach der vollkommensten Methode kann man sich ja verrechnen); und dieser sich bewußt zu werden, diese zu verbessern, kann gewiß Keinem mehr, als mir selbst, am Herzen liegen, und ich würde jede freundschaftliche Schonung, welche sie aufzudecken zögerte, aufrichtig misbilligen.

Ein hohes Ideal philosophischen Wissens steht mir vor Augen, nicht als ein Ziel, zu welchem der Weg noch unbekannt, oder gar zweifelhaft ist, ob es überhaupt einen gebe, sondern zu dem man, nach der hier gegebenen Anleitung zur

Erkenntniß der menschlichen Seele, ununterbrochen und ohne größeren Kraftaufwand fortschreiten kann, als den man von jeher auf die philosophische Erkenntniß verwandt hat. Ohne größeren Kraftaufwand; aber auf eine andere Weise freilich müssen wir unsere Kräfte anwenden, als wir sie größtentheils jetzt angewandt sehn. Es ist endlich Zeit, daß wir Deutschen die unnatürlich geschraubten Spekulationen verlassen, über welche alle anderen Völker uns bespötteln, während wir freilich mit selbstgefälligem Stolze dieselben bedauern, daß sie doch so gar keine Ahnung haben von der wahren Philosophie, übrigens aber, in unzählbare Partheien getheilt, mit demselben Vorwurfe einer den anderen herabsetzen. Es ist endlich Zeit, daß wir den hohen Beruf erkennen, der gleichsam von der Natur selbst dem Deutschen Geiste vor Allen vorgeschrieben ist, in treuer und fleißiger Beobachtung die Welt in uns aufzunehmen, und uns und Anderen durch den Scharfblick zu erleuchten, mit welchem wir auch den verwickeltsten Erscheinungen ihre einfachen Gesetze hervorzuheben vermögen! So werden wir ihm immer näher kommen, jenem hohen Ideale philosophischen Wissens, welches Naturwissenschaft und Geschichte mit den allgemeinsten Sätzen der Philosophie zu Einem gegliederten Ganzen verknüpft, und uns die räthselhaften Bewegungen der menschlichen Seele mit derselben mathematischen Bestimmtheit konstruiren läßt, mit welcher der Chemiker seine Mischungen zusammensetzt. Kein Problem mehr wird dann, sobald wir die geschichtlichen Angaben für dasselbe vollständig besitzen, dem Fluge des menschlichen Erkennens zu hoch sein, und alle die philosophischen Partheien, welche jetzt sich feindselig einander

gegenüberstehn, zu dem gemeinsamen großen Werke sich die Hände bieten. Denn groß ist dies Werk, und unermeßlich; und wenn ich auch seine Grundlage, so weit dieselbe in der klaren Erkenntniß von den Begriffen des Sittlichen und Unsittlichen besteht, hier gegeben zu haben, und auch die der übrigen philosophischen Wissenschaften geben zu können glaube: so bilde ich mir doch keinesweges ein, dasselbe allein vollenden zu können. Die Grundlage ist in der wahren Philosophie, nicht, wie man es oft dargestellt, mehr als die Hälfte, sondern nur ein höchst unbedeutender, gegen das Ganze fast verschwindender Theil des Werkes. Seine Unendlichkeit wird man schon aus diesem ersten Entwurfe, und zugleich erkennen, wie nothwendig es ist, daß eben deshalb auch unendlich viele geistige Kräfte, einander unterstützend und ergänzend, zu ihm mitarbeiten. Dringt meine Ansicht durch (wie ich denn für mein Theil davon überzeugt bin): so wird die ganze Philosophie zur Naturwissenschaft der menschlichen Seele. Wie die Wissenschaft von der äußeren Natur, wird sie dann alle, auch die verschiedenartigsten, geistigen Kräfte zu ihrer Vervollkommnung aufrufen, und in dieser schönen Gemeinschaft, was ihre Forscher in mühsamen vereinzelten Beobachtungen zusammengetragen, in den von einander entferntesten Gegenden vielleicht durch kühne Verknüpfungen zu Grundsätzen verarbeitet werden, welche die dichteste Finsterniß plötzlich in Tageslicht umwandeln, und uns über Aufgaben der Erziehungs- und Staatswissenschaft belehren, deren Lösung ihren wohlthätigen Einfluß weit über alle künftigen Geschlechter verbreitet. Möchte die Zeit dieser gemeinsamen Thätigkeit nah sein!

Die Briefgestalt habe ich für diese Grundlegung der Sittenlehre deshalb gewählt, weil sie die lebendigste, und vor Allem, weil sie die beweglichste ist. Man kann aus ihr mit gleicher Leichtigkeit, ohne als pedantisch zu erscheinen, in den Ton streng systematischer Untersuchung übergehn, und in die noch lebendigere Ausdrucksweise des Gesprächs; und während sie dieser eine gewisse Festigkeit ertheilt, ohne welche sie nur zu leicht in gehaltarmer Breite zu fremdartigen Gegenständen ausschweift, erleichtert und belebt sie jene durch manchen fruchtbaren Seitenblick. Eine Beweglichkeit, der man bei der Aufstellung und Vertheidigung neuer Ansichten, wo so manche Vorurtheile zu bekämpfen, so manche Misverständnisse abzuwehren sind, gar sehr bedarf.

Die wissenschaftlichen Ausdrücke sind durchgehends deutsch, und dadurch dem achtungswerthen Streben mehrerer neueren philosophischen Schriftsteller genügt, jedoch ohne daß sie übersetzt wären, ein Verfahren, welches (wie aus allen Versuchen dieser Art erhellt) der Sprache, wie dem Verständniß, großen Zwang anthut. Diese Schwierigkeit verschwand hier von selbst: denn die den alten scholastischen Ausdrücken zum Grunde liegenden Begriffe erschienen dem größten Theile nach für die tiefere wissenschaftliche Begründung untauglich, und indem mit diesen zugleich auch jene verworfen wurden, fand sich eine ungezwungene Bildung neuer Ausdrücke in unserer so reichen, so bildsamen Muttersprache ohne Schwierigkeit.

Möge dem vorliegenden Werke der göttliche Segen nicht fehlen, und recht Viele durch dasselbe für eine gründliche Forschung gewonnen werden! Der Verfasser hat daran mit der Demuth und Selbstverleugnung gearbeitet, wel-

che, fern davon, ihre Dichtungen Anderen als Gesetze aufdringen zu wollen, die Stelle eines bescheidenen Lehrlings in der Schule eigner und fremder Erfahrung freudig einnimmt, und es an keiner Mühe und Anstrengung in ihr fehlen läßt. Nur das Bewußtsein davon kann mich bei den mancherlei Vorwürfen stärken, welchen auch meine Bestrebungen nicht entgehn werden.

Inhalt*)

*) In diese Inhaltsanzeige sind nur die Hauptsätze jedes Briefes angegeben. Eine genauere Angabe des Inhalts ließen der durch den lebhaften Gang der Sittenlehre bedingte Charakter der Untersuchungen und die Briefform nicht zu.

Druckfehler.

Man lese: S. 15 Z. 7 v. u. Urtheil f. Untheile S. 24 Z. 13 v. u. verschieden f. verschiedene, S. 27 Z. 3 v. u. wollest f. wolltest, S. 63 Z. 16 u. 17 v. o. geben f. gegeben, S. 78 Z. 3 v. u. Falschheit f. Faschheit, S. 84 Z. 12 v. o. ist das (,) hinter „Vergleich" zu streichen, S. 108 Z 1 v. u. das (;) in ein (,) zu verwandeln, S. 122 nach dem Absatz, werde, berechtige, thue f. würde, berechtigte, thäte, S. 124 Z. 13 v. o. Achtungswürdigen f. Achtungswürdigem, S. 134 Z. 10 v. o. derselben f. denselben, S. 157 Z. 5 v. u. gebe f. geben, S. 188 Z. 19 v. o. einen f. einem, S. 191 Z. 7 v. o. thue f. thun, S. 202 Z. 11 v. u. Todesscheu f. Todesschen, S. 208 Z. 1 v. u. Reich f. Recht, S. 240 Z. 6 v. u. gar f. ganz, S. 255 Z. 20 v. o. daß f. das, S. 264 Z. 17 v. o. welchen f. welchem, S. 267 Z. 6 v. u. metaphysischen f. metaphisischen, S. 290 Z. 7 v. u. nun f. nur, S. 291 Z. 7 v. u. mehrere f. mehreren, S. 308 Z. 14 v. u. ihren f. seinen, S. 310 Z. 4 v u. vollkommnere f. vollkommene, S. 342 Z. 16 v. o. menschlichen f. mensch=.



Erster Brief.

Deine Befürchtung, lieber Karl, daß Dein letzter Brief einen kleinen Stillstand in unseren schriftlichen Mittheilungen verursachen möchte, ist nicht in Erfüllung gegangen. Denn sieh, da sitze ich nun schon, da noch kaum sechs Stunden nach dem Empfange Deiner philosophischen Epistel verflossen sind, und nachdem ich meine nothwendigsten Berufsgeschäfte ein wenig zerstreut zu Ende gebracht, am Schreibtisch, um Deine Räthsel zu lösen. Dein Scharfsinn wird daraus gewiß sogleich den Schluß ziehn, daß diese mir wohl nicht so unauflöslich, wie Dir, erschienen sind, und daß ich die Widersprüche wohl noch zu vereinigen denke, welche Du mir vorrückst. Und in der That, muß ich Dir gestehn, ist diese Vereinigung so leicht zu bewerkstelligen, daß ich mich wundere, wie sie nicht Dir selbst hat einfallen müssen, nach dem, was wir so oft mit einander über das Wesen der Philosophie im Allgemeinen besprochen haben.

Was zuerst mein Lob Jacobi's betrifft, über welches Du so erstaunt scheinst: so kann Dir doch meine Verehrung vor diesem wahrhaft großen Philosophen unmöglich neu sein. Erinnere Dich nur, wie oft Du vor zwei Jahren seine Werke auf meinem Pulte aufgeschlagen fandst. Nun kann und muß man freilich auch viele Werke studiren, denen man nicht gerade Beifall giebt. Aber sollte ich wirklich nie gegen Dich geäußert haben, daß ich Jacobi, ohne alles Bedenken, für den größten Selbstdenker halte, welchen außer Kant unsere

Zeit hervorgebracht hat; ja daß ich ihn in vielen Beziehungen, und eben wegen seines Selbstdenkens, wegen seines freien, die Nebel der Zeitvorurtheile durchschauenden Blickes, Kant noch vorziehe? In der Zeit freilich, als ich mich vorzüglich mit Jakobi beschäftigte, lag Dir die Philosophie noch zu fern, als daß ich mich weitläufiger hierüber hätte auslassen sollen; aber es müßte in der That ein wunderlicher Zufall über unsere späteren Unterhaltungen gewaltet haben, wenn sie niemals dieses Thema berührt hätten. Sollte es jedoch wirklich nicht geschehn sein: so wiederhole ich es hier noch einmal, daß ich Jacobi's Beiträge zur praktischen Philosophie weit über die von Kant und Fichte, und überhaupt über alle die Systeme setze, an denen die letzten vier Jahrzehende so fruchtbar gewesen sind. Sie allein werden, wenn erst eine gesundere wissenschaftliche Ansicht die Herrschaft erhalten, und ihre Sichtung vollendet hat, auf die Nachwelt übergehn, während jene, troz ihrer künstlichen Kategorieentafeln, und ihrer anscheinend unübertrefflichen systematischen Gründlichkeit, von derselben schwerlich aus einem anderen Grunde werden erwähnt werden, als weil es nun einmal die geschichtliche Vollständigkeit so erfodert. Eine Behauptung, die ich von allen Seiten wohl überdacht habe, und die nicht etwa, wie Du muthmaßest, nur der Eile und dem Pikanten seinen Ursprung verdankt, welches jedem Paradoxon, und besonders diesem, einwohnen soll. Zwar stimme ich nicht Jacobi unbedingt in allen Säzen bei (das, weißt Du wohl, ist überhaupt nicht meine Sache) aber gerade den Saz, welchen Du so sehr angreifst, daß „die Moral keine andere Begründung habe, als das Gefühl," gerade diesen Saz möchte ich auf keine Weise beschränken. „Und dabei doch auch nicht Deine andere Behauptung aufgeben", rufst Du verwundert, „daß die Tugendlehre einer mathematisch bestimmten Ausarbeitung fähig ist?" Eben so wenig; und ich hoffe, daß Du nach Durchlesung dieses Briefes mir Recht geben wirst.

Wollte ich Dir mit gleicher Münze zahlen, so sollte es mir nicht schwer werden, lieber Karl, aus Deinem Briefe noch weit ärgere Widersprüche zusammen zu lesen, als die Du mir vorwirfst. Doch würde uns das in der Erkenntniß der Wahrheit nicht weiter bringen. Einen Widerspruch aber kann ich Dir nicht ungerügt hingehn lassen, weil er sich gar zu trefflich zum Anknüpfungspunkte für meine Vertheidigung darbietet, indem er von dem mir vorgeworfenen eben nicht sehr verschieden, ja im Grunde mit ihm, — ein und derselbe ist. Du suchst nämlich zwar überall, und auf alle ersinnliche Weise, den Satz zu begründen, daß eine auf dem Gefühle und der Erfahrung ruhende Wissenschaft von der Sittlichkeit gar keine Wissenschaft, und die Moral also nur durch ein a priori in uns liegendes Wissen möglich sei. Aber dennoch sprichst Du selbst an mehreren Orten von den Urtheilen des reinen sittlichen Gefühls, als von über allen Zweifel erhabenen Aussprüchen des nicht wissenschaftlich gebildeten Gemüthes, denen man sich ohne Rückhalt, und sogar meistentheils noch sicherer hingeben könne, als den oft so verwickelten, und doch im Grunde unsicheren Grübeleien der Schule. Sollen nun etwa diese beiden Behauptungen, welche freilich in dieser Vereinigung verbreitet genug sind, einander nicht widersprechen? Denn setze den Fall, man sammelte jene Gefühlsurtheile, man gäbe dieser Sammlung eine streng gegliederte Anordnung und die größtmögliche Vollständigkeit: so werden doch die gesammelten Urtheile offenbar keine geringere Gewißheit haben, als die einzelnen, auch sie also apodiktisch gewiß, und über allen Zweifel erhaben sein. Wir hätten demnach die geforderte Wissenschaft des Sittlichen — aus dem Gefühle und aus der Erfahrung, und zwar mit einer wissenschaftlichen Begründung, mit der sie sich allen übrigen Wissenschaften getrost an die Seite stellen könnte: oder welche Gewißheit ginge noch über die apodiktische und über allen Zweifel erhabene?

Doch ich sehe Dich ungeduldig und unwillig das Blatt auf den Tisch werfen. Aber lies nur weiter, lieber Karl, und Du wirst sehen, daß ich den Einwand keinesweges unberücksichtigt lassen will, der Dir schon die ganze Zeit über auf der Zunge geschwebt hat. Ich weiß vielmehr recht gut, daß Du nur das reine sittliche Gefühl für über allen Zweifel erhaben erklärt hast, daß Du also die Möglichkeit meiner Sammlung nicht wirst zugeben wollen, weil es ja unmöglich sei, das reine Gefühl von dem unreinen, von dem trüglichen das untrügliche zu unterscheiden. Darum bedürfe das Gefühl der Wissenschaft, als eines nothwendigen Hüters und Aufsehers. In ihm selbst, als Gefühl, ließen sich ja keine Grenzen des Richtigen und Unrichtigen angeben, sondern jedes trete mit gleichen Ansprüchen, und, so lange man nicht über das Gefühl hinausgehe, mit gleich berechtigten Ansprüchen auf. Und daraus wären ja eben die so verschiedenen Moralsysteme hervorgegangen, daraus entsprängen die Streitigkeiten und unvereinbaren Gegensätze, wenn im Leben mehrere Menschen verschiedenartiger Bildung über eine schwierige sittliche Aufgabe urtheilen, daß sie, ohne auf den einzig wahren Grund des Wissens zurückzugehn, dem Wogen und Schwanken der Gefühle sich hingegeben und noch hingeben.

Laß mich, ehe ich zu einer genaueren Erörterung übergehe, Dir Deine Fragen sämmtlich zurückgeben. Oder ist es etwa weniger schwierig, das reine und wahre Wissen, als das reine und wahre Gefühl, aus den mannigfachen Erscheinungen hervorzuheben, die sich dafür ausgeben? Wenigstens ist mir nicht bekannt, daß der größere Theil der Systeme, welche einander feindlich gegenüber stehen, eine Begründung auf das Gefühl vorgegeben. Sondern fast alle haben das Wissen zu besitzen versichert, von dem Du so viel Rühmens machst; und doch kann von allen diesen Wissenden nur Einer Recht haben, da ja keine dieser Darstellungen mit der anderen zusammenfällt. Und wer nun

hat Recht? Ich weiß nur nicht, lieber Karl, zu welchen Fahnen Du Dich gerade jetzt bekennst, sonst sollte es mir freilich leicht werden, selbst auf diese Frage an deiner Statt sehr naiv mit diesem oder jenem berühmten Namen zu antworten. Aber wen Du auch nennen magst, ich nenne einen andern; und wer soll Schiedsrichter sein? Oder ist es etwa irgend einem Philosophen gelungen, alle übrigen vollständig und gründlich zu widerlegen? Jeder freilich glaubt es von sich; aber jeder glaubt es; und also (was sollen wir noch weiter auf diesem schlüpfrigen Boden hin und her gleiten, auf dem die Einbildung eines jeden die übrigen und — sich selbst zu Falle bringt?) zwischen den verschiedenen Behauptungen der auf reinem Wissen beruhenden Wissenschaft ist die Entscheidung gerade eben so schwierig, als zwischen den verschiedenen Gefühlsurtheilen. Wahrscheinlich schließest Du Dich der neuesten Schule, der von Kant gestifteten, an; aber auch diese ist von jenem richterlosen Zwiespalt keinesweges ausgeschlossen. Nicht nur ihre Begründung, und alle die in der Luft schwebenden Voraussetzungen halte ich für unrichtig, welche sie für die Befestigung jener ersonnen hat, sondern auch die meisten ihrer Urtheile über die gewöhnlichsten Lebensverhältnisse, die meisten ihrer schwierigeren kasuistischen Entscheidungen. Und wenn Du meine Stimme, als partheiisch, verwirfst (sie ist übrigens nicht die einzige, welche dies behauptet), so muß doch schon die Sprachverwirrung Dich von dem unbedingten Glauben an Kants Grundsätze irre machen, welche die Jünger dieser Schule selbst gegen einander in Eifer entbrennen läßt. Hat doch sogar einer ihrer berühmtesten Anhänger in der neuesten Zeit, Geiz und Neid, Undank und Schadenfreude, Haß und Rachbegierde aus dem Register der Laster getilgt, als „Neigungen, welche den einzelnen Menschen natürlich und unvermeidlich treffen können, und erst mittelbar mit der Pflicht in Berührung kommen, eben indem sie den Charakter überwältigen, und deren Heftigkeit unmittelbar nur mit dem Edlen und

der Schönheit der Seele streite aber nicht mit den allgemeinen und nothwendigen Anforderungen der Pflicht." *)

„Aber in der Wissenschaft muß doch", antwortest Du, „eine Vereinigung der Streitenden unter Eine allgemeine Gesetzgebung möglich sein (wenn auch erst nach vielen vergebenen Versuchen); das Gefühl aber entzieht sich derselben für immer." Aber erinnere Dich nur, lieber Karl, daß ja auch nach meiner Lehre das Gefühl keineswegs Gefühl bleiben, sondern zur Wissenschaft umgebildet werden soll. Hier muß ich jedoch erst einen andern Deiner Einwürfe beseitigen. „Wenn Deine Wissenschaft von der Sittlichkeit", schreibst Du, „auf dem Gefühle, als seinem einzigen Grunde beruht: wozu soll uns dann überhaupt die Wissenschaft? Wozu so viele, doch zuletzt fruchtlose, Bemühungen? Mit dem Gefühle kommen wir ja eben so weit; und wenn die Wissenschaft immer auf dasselbe zurückgehn muß, so ist es ja offenbar der unnützeste Umweg, durch sie zu unseren sittlichen Urtheilen zu gelangen." — Gewiß, hierin hast Du vollkommen Recht, lieber Karl; die Wissenschaft wäre unnöthig, hätte durchaus kein Recht, zu sein, wenn — sie nicht eben wäre. Aber da sie einmal ist: so, denke ich, ist ihre Berechtigung zum Sein genau eben so rechtmäßig, als die alles andern Seienden. Oder sage mir nur einmal, wozu ist denn das sittliche Gefühl nöthig? Könnte es nicht auch eben so gut nicht sein, besonders wenn es wirklich im menschlichen Geiste solch ein Ding gäbe, wie das, was ihr Wissen a priori vom Sittlichen nennt? Und wozu denn am Ende überhaupt unser Fühlen, und Denken, und Wollen, und Wahrnehmen? Glaube mir, theurer Freund, das Gute, was wir hier und dort als ein abgeleitetes Gute, (das ist doch eben die Nützlichkeit, das Wozu) nachweisen können, ist immer nur eine beiläufige Zugabe zu dem Werthe einer Sache; ihr höchster Werth aber liegt in ihr selbst, und sie ist, weil

*) Vergl. Fries Neue Kritik der Vernunft 3ter Bnd. S. 202, und vorher.

sie eben ist. Glaube nicht etwa, daß ich dadurch, nach dem Beispiel mancher philosophischen Schulen, den Gegensatz zwischen Gutem und Bösem oder Uebel überhaupt aufheben will; sondern dieser Gegensatz bleibt, und ich will nur sagen, daß der größere Theil des Guten in einer Sache gewöhnlich in ihrem eigenen Gutsein besteht, und der größere Theil ihres Nichtgutseins in ihrem eigenen Nichtgutsein. Und die Wissenschaft, von der hier zunächst die Rede ist, hat doch, denke ich, so großen ihr unmittelbar einwohnenden und abgeleiteten Werth, daß man um seine Auffindung eben nicht verlegen zu sein braucht. Laß uns immer, lieber Karl, die Fähigkeit zu ihr als einen der ausgezeichnetsten Vorzüge der menschlichen Seele betrachten, auch wenn sie uns in der Beurtheilung des Sittlichen nicht über das Gefühl hinausführen sollte.

„Dann hat man also doch nicht nöthig, über sie hinaus zu gehen", entgegnest Du; „man kann sich eben so wohl ohne sie behelfen." Meine Antwort ist nur eine nähere Bestimmung des früher Gesagten. Wir hätten allerdings nicht nöthig, über das Gefühl zur Wissenschaft hinaus zu gehn, sondern könnten uns mit jenem begnügen, wenn wir nur nicht hinausgehn müßten, und ohne Zweifel alle hinausgingen, eben weil wir Menschen sind. Oder gehst Du etwa nicht schon über das Gefühl zur Wissenschaft hinaus, wenn Du sagst: „Ich habe bei der Vorstellung dieser oder jener Handlung das Gefühl des Sittlichen oder Unsittlichen?" Bezeichnen Deine Worte nicht Begriffe? Und sind Begriffe nicht Elemente der Wissenschaft? Glaube nicht, lieber Karl, daß ich mich hier durch ein sophistisches Spiel aus der Schlinge ziehn will; sondern es ist mein voller Ernst, daß jeder, schon indem er von seinem Gefühle spricht, über dasselbe zur Wissenschaft hinausgegangen ist. Fühlen können wir ohne Wissenschaft, ohne Begriffe; aber unser Gefühl mittheilen, d. h. doch, es als ein bestimmtes Gefühl, als ein von anderen durch diesen bestimmten Namen, durch

die Möglichkeit der Unterordnung unter einen bestimmten Begriff unterschiedenes, bezeichnen, können wir nicht ohne Begriffe, nicht ohne Wissenschaft.

Und so würde denn jener Ruhm wieder aufgehoben, den wir früher dem reinen sittlichen Gefühl beilegten, daß es der Wissenschaft nicht bedürfe, sondern ihr gleich komme in seinen Urtheilen? Keinesweges. Nur indem es urtheilt, ist es nicht mehr bloßes Gefühl, ist es schon Wissenschaft geworden, ja es hat schon (so parador dies klingen mag) das Wissen, insoweit es seiner für diesen einzelnen Fall bedarf, vollkommen ausgebildet. Wenn Du mir mittheilst, Du habest bei der Erzählung einer gewissen Handlungsweise ein Gefühl des Unsittlichen gehabt: so mußt Du, außer dem Gefühl des Unsittlichen, noch den Begriff des Unsittlichen in Dir gehabt haben: denn zu dem Urtheil, welches Du aussprichst, war es an jenem nicht genug, sondern nur durch das Nebeneinandersein desselben mit diesem konnte das Urtheil entstehn. Jedes Urtheil ist ja eine Art von Gleichsetzung, zu jeder Gleichsetzung aber gehören doch zwei Glieder; *) und selbst, wenn Du ein Ding sich selbst gleich setzen willst, muß es Dir, wenn auch als dasselbe, doch zwiefach gegeben sein. Welche hier die beiden Glieder sind, sagt Dein Urtheil deutlich aus, das Gefühl nämlich, welches Du bei meiner Erzählung hattest, und der Begriff des Unsittlichen, der das Prädikat Deines Urtheils ausmacht. Beide sind in dem Urtheil eben verbunden, und Du bist somit über das Gefühl hinausgegangen zum Urtheilen, also zum Wissen. Nun aber siehst Du wohl leicht ein, daß das Urtheil des wahren sittlichen Gefühls eben dadurch sich von dem des falschen unterscheiden wird, daß in jenem der Begriff des Sittlichen und die Unterordnung unter denselben richtig, in diesem auf irgend eine Weise unrichtig vollzogen

*) Ueber diese Lehre von den Urtheilen vergleiche man meine Erkenntnißlehre ꝛc. S. 8. — 45, und Erfahrungsseelenlehre ꝛc. §. 3.

wird. So weit wir seiner also für die Urtheile über einzelne Fälle bedürfen, hat das wahre sittliche Gefühl, insofern es urtheilt, das Wissen von dem Sittlichen vollendet. Nicht die Wissenschaft: denn Wissenschaft ist gegliederte Zusammenstellung des Wissens, und diese fehlt da freilich, wo alle Urtheile als einzelne entstehn, und wie sie die gelegentliche Veranlassung herbeiführt. Aber die Gewißheit des Wissens, und also seine Vollendung als Wissen, ist von seiner Zusammenstellung zur Wissenschaft ganz unabhängig. An apodiktischer Gewißheit giebt das Urtheil, daß „das Papier weiß ist, auf dem ich schreibe", keinem mathematischen Satze etwas nach, sondern nur an Fülle des Inhalts, und der in dieser beruhenden Wichtigkeit für das Ganze des Wissens oder der Wissenschaft. *) Und so siehst Du also, wie alle diejenigen, denen man ein reines sittliches Gefühl zuschreibt, insofern sie eine Handlung als sittlich oder unsittlich beurtheilen, den Begriff des Sittlichen schon müssen gebildet, und, durch die Unterordnung jener Handlung unter denselben, das Wissen über ihre Beschaffenheit, als einer sittlichen oder unsittlichen, vollendet haben.

„Den Begriff des Sittlichen also müssen sie gebildet haben", wird ein Kantianer einwenden, „und durch diesen erst kommen sie zum Urtheile. Der Begriff aber ist ja eben dem Gefühle entgegen gesetzt, ist, auch nach der gegebenen Darstellung, etwas von ihm verschiedenes, neben und außer ihm liegendes. Wir haben also Recht, wenn wir behaupten, aus dem Gefühle an und für sich könne die Moral nicht hervorgehn." — Dies führt uns zu dem Mittelpunkte der ganzen Untersuchung. Gefühl und Begriff sind sich freilich entgegengesetzt (wer wollte das leugnen?); aber nicht mehr entgegengesetzt, als Wahrnehmung und Begriff, oder als überhaupt jede andere ursprüngliche Thätigkeit der Begriffsthätigkeit, welche sie auf irgend eine Weise

*) Auch dies findet man in den eben angeführten Stellen ausführlicher erörtert.

als Theil in sich faßt. Eine Gefühlsthätigkeit also ist zwar gewissermaßen etwas anderes, als eine Begriffsthätigkeit; aber eben so, wie aus den Wahrnehmungsthätigkeiten, bilden sich Begriffsthätigkeiten aus mehreren gleichartigen Gefühlen, die dann also Begriffe von Gefühlen, oder Gefühlbegriffe sind. Und das eben ist die Behauptung, in der ich mit Jacobi gegen alle neueren Schulen übereinstimme (wenn sie auch auf diese Weise Jacobi nicht ausgesprochen, da er nie eine philosophische Theorie, in der strengeren Wortbedeutung, aufgestellt hat), daß, was Philosophen und Nichtphilosophen die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen nennen, nichts anders ist, als solche Gefühlbegriffe. Die Wissenschaft vom Sittlichen beruht auf den Gefühlen des Sittlichen, wie die Wissenschaft von den Pflanzen auf der Wahrnehmung der Pflanzen. Denn wie der Begriff eines Aprikosenbaums aus der In- und Durcheinanderbildung der Wahrnehmungen dieser Bäume: gerade eben auf wird der Begriff des Unsittlichen aus der In- und Durcheinanderbildung aller der Vorstellungen von Handlungen erzeugt, welche wir als unsittlich gefühlt haben. Das Wissen vom Unsittlichen ist dann nur die Unterordnung unter diesen Gefühlbegriff. Eine Unterordnung, die, wie alles Urtheilen, nicht einmal eine besondere Thätigkeit, sondern mit und in dem Nebeneinandersein des Gefühls und des Gefühlbegriffs zugleich schon gegeben ist.*)

So sind wir denn, lieber Karl, zum Ziele gelangt, und zwar zu einem Ziele, welches eben nicht so weit entlegen ist, daß es sich nicht ohne große Beschwerden erreichen ließe, auf einem Wege, den Du leicht und deutlich zu übersehen vermagst. Ich habe Dir ein Verfahren dargestellt, durch welches die Urtheile der Tugendlehre aus den Gefühlen hervorgehen können, ohne daß ihre Gewißheit der Gewißheit andrer Wissenschaften irgendwie nachsteht. Denn über diesen letzten Punkt kannst Du doch weiter kein Bedenken haben. Sind

*) Vgl. meine „Erfahrungsseelenlehre 2c." S. 26.—28.

nur die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen in uns in der gehörigen Klarheit ausgebildet, und sind sie weder zu weit noch zu eng: so muß sich ja leicht entscheiden lassen, ob eine für die Beurtheilung gegebene Handlung unter den einen oder den anderen gehören; und ich sehe nicht, warum der pythageräische Lehrsatz eine höhere Gewißheit, als die aus jenen Entscheidungen gezogenen, in Anspruch nehmen sollte. Eine auf dem Gefühl begründete, und dennoch mathematisch bestimmte Tugendlehre ist also kein Widerspruch. Was aber noch mehr, die angegebene Entstehungsweise der Moral ist nicht bloß möglich, sondern sie ist die einzig mögliche, und ich glaube behaupten zu können, daß die Aussprüche, gleich viel welcher Moral, und welches Ursprungs sie sich auch rühmen möge, in Wahrheit keinen andern haben, als die Gefühle, und die aus diesen entsprossenen Gefühlsbegriffe. Wie weit diese richtig gebildet waren und rein, so weit sind auch ihre Tugend- und Pflichtgesetze wahr; alle Mängel in diesen beruhn auf Mängeln in der Ausprägung jener Gefühlbegriffe; und alle übrigen sogenannten Moralprinzipien, außer inwiefern sie mit den genannten übereinstimmen, sind Nebel und Rauch, und ohne irgend eine wahre Begründung. Wie man sie aufstutzen mag und schmücken, sie bleiben Vorurtheile, und jede richtige Entscheidung nach ihnen also immer mehr oder weniger zufällig. Davon giebt die Betrachtung der meisten unserer heutigen Tugendlehren nur zu deutliche Zeugnisse. Daß wir das Leben unserer Mitmenschen nicht verletzen, ihr Besitzthum ungeschmälert lassen, ihnen auch wohl hin und wieder Gutes thun sollen, so weit es unsere Kräfte erlauben, und wir nicht selbst dadurch benachtheiligt werden — das ungefähr ist die hohe Weisheit, welche man von weit entlegenen Principien durch die mühsamsten Beweisführungen ableitet. Die Urheber dieser Lehren wollen freilich noch mehr wissen, und verfehlen nicht, manche schwierige Aufgabe den im Volke verbreiteten Casuistik nach ihrem Maß

stabe zu messen. Aber da zeigt sich dann (wunderlich genug) daß ihr Maßstab, außer manchen andern außerordentlichen Eigenschaften, auch die hat, daß er — elastisch ist. Denn wie ich schon oben von der Kantischen Schule gesagt, selbst diejenigen, welche sich desselbigen Maßes bedienen, glauben der Eine diese, der Andere jene Größe gefunden zu haben, und das reine sittliche Gefühl, nicht nur in Anderen, sondern auch wie es die Messenden selbst in unbewachteren Augenblicken in sich erzeugen, fühlt sich nicht selten gedrungen, beide Messungen als verfehlt zu verwerfen.

Aber genug davon. Ich will Dich, der Du eben das Studium der Tugendlehre beginnst, nicht durch meine Klagen über den jetzigen Stand dieser Wissenschaft muthlos machen. Prüfe, lieber Karl, an dem, was ich über ihren Ursprung gesagt habe, die Darstellung Kants und der Übrigen, welche Du Dir zu Wegweisern gewählt hast. Vor Allem vernachlässige Jacobi nicht; Du wirst ihn gewiß, bei einem tieferen Eindringen, reich an herrlichen Aufschlüssen finden. Für die Lösung Deiner Zweifel und Bedenklichkeiten wird Dir stets gleich bereitwillig offen sein

Dein treuer ꝛc.

Zweiter Brief.

Dachte ich es doch gleich, lieber Karl, daß Dein Eifer diese Richtung nehmen würde! Aus dem feurigsten Dogmatiker, der auch kein Tüttelchen ablassen wollte von der absolutesten Gewißheit (erlaube mir immer diesen Superlativ, da der Positiv längst sein Superlativisches durch den Mißbrauch eingebüßt hat), bist Du auf einmal ein rathloser Skeptiker geworden. Vor noch nicht drei Wochen hättest Du gegen alle Reiche der Welt das neue Licht nicht vertauscht, welches Dir in Kants Werken über das Wesen der Sittlichkeit aufgegangen war; und jetzt glaubst Du in dem dichtesten Dunkel zu tappen, und an jeder Hoffnung einer künftigen Mor-

genröthe verzweifeln zu müssen. Und diese große Veränderung haben ein Paar gegen Deinen Meister hingeworfene Worte hervorgebracht!

Du meinst nun wohl, ich solle Deinem Glauben an die Möglichkeit der Tugendlehre mit einer stärkenden Arzenei zu Hülfe kommen, die eben so die Kälte Deines Skepticismus wieder erwärme, wie meine frühere Deine dogmatische Fieberhitze abgekühlt hat? Ganz ohne Hülfe darf ich Dich freilich nicht lassen, wenn Du nicht für immer der Philosophie abtrünnig gemacht werden sollst; aber glaube mir, lieber Karl, hinter all Deiner scheinbaren Kälte ist noch immer zu viele Hitze verborgen, und ich muß mit Kühltränken fortfahren. Du bist noch immer zu sehr Kantianer; und die meisten Deiner skeptischen Argumente erhalten ihre Stärke allein dadurch, daß Du mit einer Art von blindem Glauben in verba magistri schwörst. Die Phantome, welche Deine Einbildungskraft beunruhigen, werden nicht eher von Dir weichen, bis Du ganz aus den magischen Kreisen des Königsberger Philosophen herausgetreten bist. Wage es nur, von ihnen ab den Blick zu dem Tageslichte zu wenden, in welchem, Dir im Rücken, das menschliche Leben sich bewegt, und der Zauber ist besiegt, die Gespenster verschwunden.

Ueberhaupt ist es in den meisten Fällen mit dem Skepticismus so gefährlich nicht, und man braucht nur die Titel und den Schnitt seiner Behauptungen zu verändern, um ihn sogleich als Skepticism zu vernichten. Denn sind seine Sätze kräftig genug, um die Wissenschaft umzustürzen, gegen die er gerichtet ist: so ist uns ja offenbar in ihnen die Grundlegung einer neuen, höheren Wissenschaft gegeben. Was hilft das Klagen und Jammern um die untergegangene Schöpfung? Man freue sich der kräftigeren, die vor unseren Augen emporsproßt, und helfe zu ihrem schnelleren und volleren Wachsthume, was man irgend vermag. Um jene frühere Wissenschaft kümmere man sich weiter nicht, und überlasse die Sorge für ihre würdige Bestattung den Geschicht-

schreibern, die ihr in dem großen Erbbegräbnisse vergebner menschlicher Bestrebungen den gebührenden Platz anweisen mögen! Der Skepticismus ist also Wissen, nicht Zweifeln, sobald wir nur wollen. Daß man in jeder Wissenschaft Manches ungewiß lassen muß, versteht sich von selbst; und man hat ja auch nicht selten das Unglück lebendig und abschreckend genug gezeichnet, wenn unseren Enkeln nichts weiter bleiben sollte, als unsere Sprache sich einzulernen. Aber ist es darum in Berlin jetzt nicht Tag, weil es in Amerika Nacht ist? Man wolle nur nicht weiter gehen in der Wissenschaft, als das Tageslicht leuchtet, und man wird sich nicht über Dunkel und unwegsame Finsterniß zu beklagen haben. Gewiß, lieber Karl, wer sich nur bescheiden selbst zu beschränken weiß im Wissen, und zugleich bereit ist, jede vorgefaßte Meinung, mag sie auch Jahre lang in ihm gewurzelt, und noch so eng mit seinen edelsten Ueberzeugungen sich verzweigt haben, gegen die höhere Wahrheit aufzugeben, der wird nie ein Raub trostloser Zweifel werden. Wo er seine Unwissenheit einsieht, wird sich ihm immer ein Weg öffnen, der, wenn auch nur langsam, zum Wissen führt; und wie sollte der von der Armuth sich niedergedrückt fühlen, dem bei jedem Schritte die gewünschten Schätze näher leuchten?

Und nun zu Deinen Zweifeln, lieber Karl. Den meisten, wie gesagt, muß ich meinen Beifall geben; aber eben deshalb sind sie nicht Zweifel, sondern Wissen, und fruchtbar an reicherem Wissen. „Wie kann man" (schreibst Du, indem Du meine Behauptungen über den Ursprung der Tugendlehre, wenn auch nur gezwungen, zugiebst) „jemals in der Moral zu einer sicheren Entscheidung zu gelangen hoffen, wenn man auf die Urtheile des sittlichen Gefühls baut? Sind diese nicht, wie die gemeinste Erfahrung lehrt, verschieden bei verschiedenen Völkern, in verschiedenen Zeitaltern, nach verschiedenen Individualitäten? Hängen sie nicht ab von dem Einflusse festgewurzelter Sitten und Gebräuche, von dem Einflusse wechselnder Vorurtheile, ja selbst zuweilen einzelner

Begebenheiten? Urtheilten die Griechen über Tugend, wie wir? Priesen sie nicht, trotz ihrer hohen, und [illegible] schwerlich leugnen können, wahrhaft edlen Ausbildung, Handlungen als Tugenden, die nach den Regeln unserer Moralsysteme als die schwärzesten Laster gebrandmarkt werden müßten? Oder wie wollten wohl Timoleon, Brutus, Cato, und so viele Andere vor den Kantischen Pflichtgeboten bestehen?"

Laß mich mit der Beantwortung der letzten Frage beginnen. Gesetzt nun, sie könnten nicht vor diesen bestehen: so würde es darauf ankommen, ob ihr Ruhm auch ein Erzeugniß der „wahrhaft edlen Ausbildung" der alten Völker war, oder nur ein Auswuchs, welchen man gern an ihr vermißt hätte. Sollte sich nun das Letzte finden, dann wären Deine Kantischen Imperative von dieser Seite gerechtfertigt; wenn das Erste: so würde doch nur gegen diese, nicht gegen die Tugendlehre überhaupt daraus gefolgert werden können. Die Annahme des dritten Falls, daß sich nämlich gar keine Entscheidung geben ließe, kann ich hier freilich nicht geradezu abweisen; aber er scheint mir doch auch nicht so wahrscheinlich, daß ich mich durch ihn zu einem weitläufigen Exkurse verleiten lassen sollte. Die Entscheidung also ein ander Mal; und bis dahin will ich mich auf Dein Gefühl berufen, welches sich in einer Stelle Deines letzten Briefes deutlich genug darüber ausspricht.

Also zu Deinen anderen Zweifeln. „Die verschiedenen Völker, die verschiedenen Zeitalter, die verschiedenen Stände und Charaktere, halten die Einen dieses, die Anderen das Entgegengesetzte für sittlich und unsittlich." — Sehr wahr; und die Beispiele sind so häufig, die Urtheile des Gefühls und die daraus hervorgehenden Einrichtungen und Sitten so allgemein und gleichbleibend, daß an eine vorübergehende Verirrung nicht zu denken ist. Ihr Gefühl muß auf diese Weise urtheilen. Nun, wenn es dann muß, sollte es wohl so ganz unmöglich sein, daß in einem Menschen eben das sittlich wäre, was in dem anderen nur durch Unsittlichkeit

entstehen kann? Du führst die Vielweiberei der morgenländischen Völker an. Ist es denn nicht denkbar, daß diese für die Bewohner jener Gegenden ohne irgend einen Flecken in ihrer Sittlichkeit möglich ist, ja bleiben wird, auch wenn sie die höchste Stufe der Bildung erstiegen haben, deren sie fähig sind, während bei uns nur ein Lasterhafter mehr als Eine Frau nehmen kann? Ich vermag auch hier, so lange wir noch außerhalb meiner Begründung der Sittenlehre stehn, keine Entscheidung zu geben, und jeder Versuch dazu würde nur neue Verwirrung erzeugen. Es könnte freilich auch diese Sitte, wie ihr ähnliche, als eine böse Gewohnheit gedacht werden, die sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, und eben dadurch ihre Unsittlichkeit nach und nach verloren hätte; wir könnten sie ferner als eine untergeordnete Stufe der Sittlichkeit ansehen, auf der jene Völker still stehn, bis eine göttliche Schickung ihnen Kraft geben wird, höher zu klimmen. Aber laß mich Dir noch eine andere Erklärung hypothetisch mittheilen. Manche menschliche Naturen können gewisse Speisen durchaus nicht vertragen; und während dieselben ihren Geschmacksorganen nicht widerstehen, sondern vielmehr schmeicheln, sie doch nicht genießen, ohne daß ihr ganzer Körper in eine Art von Zerrüttung versetzt wird. Sind sie nun davon durch öftere Erfahrungen unterrichtet, und sie lassen sich dennoch durch die Vorspiegelung des Wohlgeschmacks zu dem Genusse derselben verleiten: so ist dieser offenbar nicht nur schädlich für sie, sondern auch unsittlich. Ein Anderer aber kann dieselben Speisen bei vollkommen ungetrübter Sittlichkeit genießen. Eben so im Geistigen. Ich kann mir eine Gesellschaft denken, die manche Menschen nur in einer unsittlichen Betäubung besuchen könnten (wenn sie z. B. wüßten, daß sie den süßtäuschenden Verführungen derselben nicht würden zu widerstehen vermögen), während ihr Besuch für einen Anderen in einer gewissen Lage sogar Pflicht wäre. Könnte nun nicht dasselbe Verhältniß sich auch unter ganzen Völkern finden, und

und die körperliche und geistige Natur mancher orientalischen Nationen die Polygamie sittlich erlaubt machen, die der Occidentalen verbieten? Noch einmal, ich will nichts entscheiden; Du sollst mir bloß die Möglichkeit zugeben. Dann würde freilich Kants Forderung, daß jedes sittliche Gesetz absolut allgemein gelten müsse, nicht absolut allgemein gelten; aber das darf uns nicht irren; denn dieser Kantische Satz scheint mir noch keineswegs so unbestritten gewiß, daß wir um seinetwillen auf eine sonst annehmliche Erklärung Verzicht leisten müßten. Vielmehr hat ja das eben angeführte Beispiel, nach dem der Genuß einer gewissen Speise oder einer gewissen Gesellschaft dem Einen sittlich verboten, dem Andern sittlich geboten sein kann, deutlich genug gezeigt, wie wenig Allgemeingültigkeit zum Wesen sittlicher Imperative gehört.

Dasselbe gilt von verschiedenen Zeitaltern, und von verschiedenen Ständen. Du liesst ja jetzt auf mein Anrathen Jacobi's Woldemar, und wirst mir also wohl zugeben, daß die Anschaffung eines Paars lederner Beinkleider unerlaubterer Luxus sein kann, als alle Pracht, die ein Crösus zusammenhäufen mag*). Von dem Unterschiede der Charaktere haben wir schon eben beiläufig gesprochen. Bei den meisten Menschen ist gewiß hohes und erhitztes Kartenspiel ein Laster. Wenn es aber Lessing für nothwendig zur Erhaltung seiner körperlichen und geistigen Gesundheit hielt: so wäre er thöricht, ja in manchen Lagen sogar unsittlich gewesen, wenn er es sich versagt hätte. Und was soll ich noch länger Beispiele häufen? Wo sich Verschiedenheiten finden in den Urtheilen eines an sich fehlerfreien sittlichen Gefühls, da hat die Sittenlehre ihre wahren Gründe aufzusuchen, und sie diesen gemäß zusammenzustellen. Der Gewißheit dieser Wissenschaft thut dies so wenig Abbruch, daß sie vielmehr dadurch allein erst möglich wird. Denn wie kann unser Urtheil wahr sein, so lange wir noch das Verschiedenartige nicht auseinander=

*) Man vergl. Jacobi's Werke 5ter Band S. 152. u. f.

halten, sondern, durch eine unwesentliche Aehnlichkeit getäuscht, Ein Prädikat verlangen für das, was seinem wahren Wesen nach entgegengesetzte fodert? Ein solcher Widerspruch also ist nur ein Scheinwiderspruch, und macht keinesweges die Wissenschaft unmöglich. Er liegt ja nicht in der Sache selbst (wie wäre das auch denkbar?) sondern nur in unserer ungeschickten Auffassung derselben, indem wir über ein äußerliches Beiwerk das Innere, Gewichtige übersehn. Dieses aufzufinden ist eben die wahre Aufgabe der Wissenschaft; bei ihm angelangt, sind wir außer dem Bereiche der Täuschung und des Zweifels. Und so will ich also die Pfeile Deines Skepticismus hier nicht zurückhalten. Laß ihnen freien Lauf: sie werden nicht das Herz der Wissenschaft treffen, sondern nur die unwürdigen Bande zerschneiden, welche dieselbe niederhalten.

Desto stärker aber muß ich mich freilich gegen die andere Gattung Deiner Zweifel erklären. Wie? Daraus, daß die Sittenlehre bis jetzt noch nicht bis zu ihrer höchsten Ausbildung gelangt ist, soll wie „vier" aus „zwei mal zwei" folgen, daß sie nie dazu gelangen wird? Da verkenne ich den angehenden Philosophen, für den es sich besser ziemte, voll Freudigkeit und Hoffnung zu sein, und voll des festen Vertrauens, daß er die Lücken der Wissenschaft ausfüllen, und dieselbe in ihrer Vollkommenheit darstellen werde. Denn ich bitte Dich, wozu müßte Deine Schlußweise führen, wenn wir sie überall anwenden wollten? Offenbar zur völligen Unthätigkeit: denn wenn nichts vollkommener werden kann, als es ist, so mögen wir nur getrost die Hände in den Schoß legen, und der Entwickelung zusehn, die ohne unser Zuthun durch die Gesetze der Natur herbeigeführt wird. Zeige mir die Wissenschaft, die gleich in ihrem ersten Anfange vollendet hintrat, und ich will Dir Recht geben. Mußten nicht vielmehr alle erst dieselben Irrgänge durchmessen, in denen wir die Philosophie befangen sehn? Natürlich die Eine längere, die Andere kürzere Zeit, je nachdem die Aufgabe schwieriger oder leichter zu lösen war; und so dürfen wir uns also kei-

neswegs wundern, daß die Philosophie, der doch allgemein die höchsten Spitzen des menschlichen Wissens als Gebiet zugestanden werden, am längsten sich mit ungebahnten Wegen behelfen muß.

Aber Du willst Deine Schlußweise nicht gerade überall angewendet wissen. Eine Vervollkommnung giebst Du zu, aber nur eine allmälige, keine urplötzliche, keine Verwandlung der Art, daß durch sie auf einmal alles Unvollkommene in Vollkommenes umgebildet würde. Und das, sagst Du, müßte doch in der Philosophie geschehn. „Die übrigen Wissenschaften enthalten freilich auch viel Mangelhaftes, bedürfen auch der Vervollständigung und Erweiterung. Aber der größere Theil ihrer Behauptungen ist doch gewiß; wir haben einen Kern, den uns keine künftige Forschung wird rauben können; in der Philosophie schwankt Alles, ist allen Sätzen das Siegel der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit aufgedruckt." Aber frage Dich selbst, lieber Karl, ist dieser Gegensatz wohl wirklich so schreiend, wie Du ihn darstellst? Denke nur an die Umgestaltungen, welche die Sternkunde durch Kepler und Newton, die Naturlehre durch die Verwerfung des Phlogistons, die Chemie durch die Entdeckungen unserer Zeit erlitten haben. Ist da wohl viel von der alten Wissenschaft übrig geblieben? Hat nicht fast jeder Satz, wenigstens durch seine veränderte Stellung, einen so verschiedenen Charakter erhalten, daß man ihn kaum wiederkennt? — „Aber die Erfahrungen selbst sind doch unangefochten geblieben." — Dem größeren Theile nach, ja: denn nicht wenige wurden als Täuschungen erkannt, zu denen die alte Theorie verleitet hatte. Aber wird das bei der Philosophie anders sein? An den mit gründlicher Umsicht und Wahrhaftigkeit angestellten Beobachtungen, glaube mir, rührt keine künftige Zeit, und sie werden auch der spätesten Wissenschaft zu Grundsteinen dienen. Und weißt Du denn, ob nicht auch viele von den schon zu allgemeineren Sätzen umgebildeten Erfahrungen, von der wahren Philosophie werden aufgenommen werden? Nicht alle Umwege sind gerade

Irrwege; und so können zu Einem und demselben Ziele mehrere leiten, die anfangs eine ganz entgegengesetzte Richtung zu nehmen scheinen. Ob sie wirklich Irrwege waren, das werden wir erst dann deutlich erkennen, wenn wir an das Ziel selbst gelangt sind. So wäre es ja, um die Anwendung dieses Bildes auf die Sittenlehre anschaulich zu machen, so undenkbar nicht, daß Epikuräism und Stoicism beide die Tugend nicht verfehlt hätten, nur daß es eben zwei verschiedene Gattungen der Tugend gäbe, die stoische und epikuräische. Oder laß uns ein neueres Beispiel wählen. Kants Grundlegung der Moral halte ich, wie Du weißt, für verfehlt. Aber dennoch will ich gern anerkennen, daß sie vieles Treffliche und Tadellose enthält. So, wenn er im Eingange zur Metaphysik der Sitten den guten Willen mit Verstand, Witz, Urtheilskraft und den übrigen ausgezeichneten Geistesgaben, dann mit den Glücksgütern, und zuletzt mit anderen Vorzügen vergleicht, die selbst dem guten Willen förderlich sind, wie Mäßigung in Leidenschaften und Selbstbeherrschung; und wenn er aus dieser Vergleichung das Resultat zieht, daß sie zwar alle viel Treffliches, viel Gutes enthielten, aber nichts „schlechthin Gutes, keinen inneren unbedingten Werth", indem doch alle diese Güter, durch eine schlechte Anwendung, auf mannigfache Weise böse und verabscheuungswürdig werden könnten: wer wollte da Kant seinen Beifall vorenthalten? Wird nicht jede wahre Moralphilosophie diese Sätze wiederholen müssen? Sind sie also nicht ein unveräußerliches Eigenthum dieser Wissenschaft, so unveräußerlich, als irgend eine eins besitzen kann? Du meinst vielleicht, diese Sätze wären auch so trivial, so von der Oberfläche geschöpft, daß durch sie eben nicht viel gewonnen würde. An ihnen habe schwerlich jemand gezweifelt, und Kant die ernste Feierlichkeit sparen können, mit der er sie am Anfange seines Reformationswerkes aufführt. Aber in der Wissenschaft ist alles trivial, sobald es eine längere Zeit hindurch allgemein anerkannt worden ist. Wir saugen mit der Ammenmilch

ein, was unsere Vorfahren in jahrelanger mühseliger Arbeit als spärliche Nahrung sammeln mußten. So gewissermaßen auch diese Kantischen Sätze. Auch bei ihnen ging dieser Philosoph offenbar, wie bei der Kritik der reinen Vernunft, zunächst von Hume's Untersuchungen aus. Dieser kennt in seiner Sittenlehre keinen Unterschied des Guten, als den des unmittelbar und des mittelbar Vergnügenden, des Angenehmen also und Nützlichen, und beweist mit großem Aufwand von Scharfsinn: Was man Tugend nenne, lasse sich immer auf den „Besitz von Eigenschaften zurückführen, die ihrem Besitzer selbst oder Anderen nützlich oder angenehm sind." Warum, fragt er z. B., werden das Klosterleben, das Fasten, die Büßungen und Kasteiungen, die Selbstverleugnung, die Demuth, das Stillschweigen, die Einsamkeit und der ganze Schwarm von Mönchstugenden von allen vernünftigen Menschen verworfen? Aus keiner anderen Ursache, als weil sie zu nichts dienen, weil sie weder unser Glück in der Welt befördern, noch uns zu schätzbaren Gliedern der Gesellschaft machen, noch die Geschicklichkeit verschaffen, Andere im Umgange zu ergötzen und zu belustigen, noch das Vermögen, uns selbst zu vergnügen und zu unterhalten, vermehren. Denn auf diese vier Klassen, wie ich schon vorher andeutete, oder auf das für uns oder Andere Angenehme oder Nützliche, führt er Alles zurück, dem er den Namen einer Tugend beilegt; das Entgegengesetzte ist ihm Untugend. Gegen diese Sittenlehre nun ist Kants Einleitung gerichtet. Sie hebt das Sittlichgute als eine ganz eigenthümliche, von allem Anderen, für jedes klare menschliche Bewußtsein, durch seinen unbedingten Werth unterschiedene Gattung des Guten heraus; und erobert so der Sittenlehre erst wieder ihr wahres Gebiet, welches in der Hume'schen Darstellung verloren gegangen war, der die sittliche Tugend überall mit den übrigen Arten des Guten vermischt. Ohne Zweifel ein großes Verdienst Kants. Aber braucht deshalb Hume's Theorie gerade falsch zu sein? Nimm nur das Wort „Tugend" in der

weiteren Bedeutung, in der es von vielen Alten und denen, welche ihnen folgen, verstanden wird, und wir haben auch gegen ihn nichts einzuwenden. Höchstens brauchte der Titel geändert zu werden. Hume's Sittenlehre ist keine Sittenlehre, aber eine schätzbare Theorie des Angenehmen und Nützlichen, wozu dann auch die sittliche Tugend gehört, indem Hume den Begriff der angenehmen Empfindungen so weit faßt, daß er darunter auch die Lust an fremder und eigner Ehre, und „den unschätzbaren Genuß eines guten Charakters" begreift. Auch Humes Sittenlehre also ist für die wahre Wissenschaft keinesweges verloren, sondern enthält für dieselbe viele scharfsinnige Bemerkungen. So bekämpft und belächelt er z. B. überall die Philosophen, welche alle Tugend aus Eigennutz ableiten, und so den Begriff der Tugend überhaupt vernichten wollen. Wie können wir denken, ruft er aus, daß die sehnsuchtsvolle Trauer eines Mannes um einen Freund, dessen Beistandes und Schutzes nicht er, sondern der seines Beistandes und Schutzes bedurfte, aus metaphysischen Rücksichten auf seinen eignen Vortheil herrühre, wie jene Irrlehrer darzuthun suchen? Oder gar die zärtliche Sorge der Mutter, welche bei der Pflege ihres Kindes sich selbst einem wahrscheinlichen Tode Preis giebt? — So machte also auch durch Hume's Bemühungen die Sittenlehre einen bedeutenden Fortschritt, wenn auch nur einen Fortschritt in Bezug auf vorhergegangene Rückschritte. Und auf gleiche Weise wird schwerlich irgend ein Werk ganz für die Wissenschaft verloren sein. Denn nicht einmal jene Rückschritte sind ohne alle Beimischung der Wahrheit: auch sie haben ein Weihgeschenk am Altar der Wissenschaft niedergelegt, welches nicht von ihm hinweggenommen werden soll. Denn ist es nicht wahr, daß wir fremden Schmerz und fremde Freude, wenn sie überhaupt für uns eine Bedeutung haben sollen, durch eignen Schmerz und eigne Freude vorstellen müssen, und daß wir also in der That dem eignen Schmerze abzuhelfen, und die eigne Freude zu erhöhen suchen,

wo wir für die Wohlfahrt unserer Mitbrüder sorgen? Oder willst Du dies leugnen? Hast Du irgend eine Vorstellung, die in einem Anderen wäre, und nicht vielmehr in Dir? Glaube nicht, lieber Karl, daß ich die Moral des Eigennutzes vertheidigen will. Ich weiß sehr wohl, daß die Liebe der Mutter zu dem Säuglinge etwas Anderes ist, als Eigenliebe; daß die Lust und der Schmerz, welche sie für den Gatten empfindet, nicht ein und dasselbe sind mit den selbstsüchtigen Gefühlen einer Anderen. Aber ihr Schmerz und ihre Lust sind es doch, insofern sie dieselben mitempfindet, und wenn sie dieselben nicht mitempfindet, möchten sie wohl schwerlich auf ihre Handlungen Einfluß haben. Der Unterschied muß also in etwas Anderem liegen, als in dem Gegensatze des eigenen und fremden. Daß nun die Moral des Eigennutzes diesen Unterschied übersah, und das Verschiedenartige einander gleich setzte, ist gewiß ein bedeutender Fehler, durch welchen diese Sittenlehre eben den Charakter des Sittlichen einbüßte; aber auch er war nur eine falsche Anwendung eines an sich unbestreitbar richtigen Satzes, der in dem x von Philosophie, zu dem wir alle hinpilgern, eine ehrenvolle Stelle finden wird.

So braucht Dich denn also, lieber Karl, der Widerspruch der mannigfachen Systeme der Sittenlehre nicht zur Verzweiflung an der Möglichkeit einer streng wissenschaftlichen Ausbildung derselben zu treiben. Auch dieser Widerspruch ist, wie der des sittlichen Gefühls, meistentheils nur ein Scheinwiderspruch, eine Disharmonie, die sich von einem geschickten Tonsetzer in Harmonie wird auflösen lassen. Alle Systeme haben Recht, und alle Unrecht; aber nicht in der Bedeutung, daß die Wahrheit uns ewig verborgen und unerreichbar bleiben müßte. Wir können und werden sie finden, und vielleicht dienen die so unerwarteten und so ganz vom Ziele abführenden Irrthümer unserer Zeit nur dazu, uns der Wahrheit desto näher zu führen, und uns ihren Besitz desto theurer zu machen.

Du scheinst an dem Widerstreit der Systeme so großen

Anstoß zu nehmen, daß ich noch einige Worte über die Entwickelung der Philosophie im Allgemeinen hinzufügen will, die Dich vielleicht darüber verständigen werden. Nicht immer können wir aus dem Gegensatze zweier Sätze schließen, daß einer von ihnen durch und durch falsch sein müsse. Vielleicht hat er nur das sonst Richtige ein wenig zu scharf, die auf einen bestimmten Umkreis beschränkte Wahrheit zu allgemein ausgesprochen. Ueberdies müssen ihrer Natur nach, alle Anfänge der Philosophie verneinend sein, und der Verneinungen giebt es ja für jeden Gegenstand unzählige, so daß also auch unzählige wahre, wenn auch vielleicht nicht eben viel bestimmende Sätze über einen und denselben Gegenstand neben einander gedacht werden können. Sie kündigen gleichsam die tiefere Wissenschaft an. Denn immer wird es leichter sein, zu bestimmen, was ein Gegenstand nicht ist, als was er ist, indem ja jenes eben nur sagen will, daß wir einen Unterschied, eine besondere Gattung von Dingen wahrgenommen, über die wir jedoch noch keine nähere Rechenschaft zu geben vermögen, als daß sie eben eine besondere, von dieser oder jener andern Gattung verschieden sei. Eben so natürlich ist dann auch der kindlichen Wissenschaft, daß sie in dem Ausdruck dieser Verneinung ihr wahres Maaß überschreitet, und das als ganz verschiedene aufführt, was doch manche Aehnlichkeit hat; oder allen Zusammenhang leugnet zwischen dem, was, obgleich verschieden, doch in genauer Verbindung steht. Besonders wenn dann zu der Lehre großer Männer ihre Nachbeter hinzutreten, die wohl den äußeren Schall der Sätze sich einlernen, ihres wahren Sinnes aber unkundig sind.

Hebe nur aus der Geschichte der Philosophie die Entwickelung irgend eines bedeutenden Lehrsatzes einzeln heraus. Eine der ersten philosophischen Bemerkungen mußte wohl die sein, daß es in unserem Geiste, außer der von Außen erregten Erkenntniß, und außer dem von Außen erregten Gefühle, noch eine andere Erkenntniß und ein anderes Gefühl gebe,

die Erkenntniß des Begriffes nämlich, und das Gefühl des Schönen. Da man nun das von Aussen Erregte das Sinnliche nannte, so wurden diese bezeichnet als nicht-sinnliche Erkenntniß und nicht-sinnliches Gefühl. Ganz richtig, nur daß man daraus nicht hätte folgern sollen, daß die nichtsinnliche Erkenntniß von der sinnlichen ihrem Ursprunge nach ganz verschieden sei. Sie ist nicht die sinnliche, aber sie könnte sehr wohl aus ihr entstehen nach den Gesetzen des menschlichen Geistes, eben so wie die Frucht nicht die Blüthe ist, aber doch in dieser alle Bedingungen zu jener vollständig gegeben. Die Negation also war richtig, nur haben sie manche zu weit ausgedehnt. Eben so bei einer mit dieser verwandten Lehre. Durch Begriffe und Urtheile werden wir in den Stand gesetzt, den Erfolg oder die Beschaffenheit manches Dinges zu bestimmen, ehe wir sie noch erfahren. Viele dieser Begriffe und Urtheile lassen sich jedoch aus früheren Erfahrungen ableiten. Bei anderen wollte dies nicht gehen; und man stellte also den Satz auf, diese wären in uns vor aller und ohne alle Erfahrung. Die erste Verneinung kann zugegeben werden, die nämlich, daß die Urheber dieser Lehre jene Begriffe und Urtheile aus der Erfahrung nicht abzuleiten wußten; die Folgerung daraus aber, daß sie überhaupt aus ihr nicht abgeleitet werden können, ist übereilt und irrig.

Noch drängt sich mir ein anderes Beispiel auf. Die Gründe jener nicht-sinnlichen Erkenntniß und jenes nicht-sinnlichen Gefühls faßte Plato unter dem Namen der Ideeen zusammen. That er daran wohl recht? Warum nicht? Aus dem sehr einfachen Grunde kann ihm kein Vorwurf darüber gemacht werden, weil er eben das Verhältniß der Begriffe zu den Vorstellungen, welche mit dem Gefühle des Schönen begleitet sind, nicht anzugeben wußte. Daraus entsteht nun freilich der Uebelstand, daß er das Gefühl des Schönen mit dem Denken der Begriffe, als durch denselben Namen „Idee“ bezeichnet, in zu enge Verbindung setzt, ja

nicht selten beide als ganz gleichbedeutend zu betrachten scheint, und dadurch mannigfache Verwirrung anrichtet. Aber dergleichen ist von der Kindheit der Wissenschaft nicht zu trennen. Wie nun diese seitdem gewachsen, gehört nicht hieher. Genug eine ähnliche Ansicht der Wolfischen Schule veranlaßte Kant zur Aufstellung des Satzes in seiner Kritik der Urtheilskraft: „das Schöne sei das, was ohne Begriff allgemein gefalle." Er schied also die Schönheit von der Zweckmäßigkeit nach Begriffen, von der Nützlichkeit, Regelmäßigkeit ꝛc, und stellte Idee und Begriff in ihrer Verschiedenheit einander gegenüber. Aber wenn nun, zum Theil schon von Kant selbst, und noch mehr von manchen seiner Nachfolger, dieser Satz so gefaßt worden ist, als fliehe das Wesen der Schönheit jede Begriffsbestimmung: so ist dies zu weit gegangen. Denn die Aesthetik ist allerdings einer wissenschaftlichen Behandlung fähig, und man kann Merkmale in Begriffen angeben, die für die Erregung des Gefühls des Schönen nothwendig sind, ja selbst, die dasselbe nothwendig erregen. Das Schöne wird ja, außerdem daß es gefühlt wird, zugleich auch wahrgenommen, oder wenigstens vorgestellt, und seine Eigenschaften, insofern es vorgestellt wird, müssen sich sammeln, und das Gleichartige in ihnen zusammenfassen lassen. So erhalten wir also allerdings eine Begriffsbestimmung des Schönen, und jener gewissermaßen wahre Gegensatz ist zu schneidend ausgedrückt. Denselben Mangel, lieber Karl, wirst Du, bei einer genaueren Zergliederung, in fast allen Kantischen Sätzen finden. So z. B. gleich in der ersten Bestimmung des Schönen, daß das Wohlgefallen an ihm ohne alles Interesse sei. Es soll dadurch gegen die Empfindung des Angenehmen begränzt werden, mit der es Manche als gleichartig zusammengeworfen hatten, und es ist nicht zu leugnen, daß im Allgemeinen jenes ein lebendigeres Interesse, einen heftigeren Reiz erregt. Aber jene Grenzbestimmung ist zu scharf. Denn wie sehnen wir uns oft nach der Erquickung und Stärkung,

welche für die Seele in dem Anblick einer schönen Gegend, eines schönen Gemähldes, oder in den Akkorden einer schönen Musik liegt! Dies Sehnen aber ist doch ein Interesse. Und dennoch vermochte die Nebeneinanderstellung mit dem Angenehmen, welche Kant nie unterläßt, so oft er von dem Mangel an Interesse im Schönheitsgefühl redet, durch den Keim der Wahrheit in ihr, diesem so augenscheinlich falschen Satze fast allgemeinen Eingang zu verschaffen.

Diese Keime der Wahrheit nun, theurer Freund, muß und wird die wahre Wissenschaft von den irrigen Systemen beibehalten. Bis jetzt ist sie freilich noch nirgend, aber sie ist eben so überall, nur daß sie noch im Stande der Erniedrigung den Stand der Erhöhung erwartet, der da kommen soll, und bis dahin freilich vielfach geschmäht und gemißhandelt werden wird. Aber laß uns deshalb nicht irre werden. Wenn auch unsere Augen noch zum Theil mit Blindheit geschlagen sind: wir wollen uns des Lichtes freuen, dessen wir mächtig geworden sind, und den beengenden Nebel des Zweifels kräftig von uns treiben. Dazu möge auch Dich dieser Brief bewegen, und Dich stärken mit frischem Muthe zu dem Studium der Wissenschaft, die gewiß unter allen dem Menschen, als Menschen, am nächsten liegt.

Dritter Brief.

Ueber Deine unbewegliche Starrheit! Soll die Natur Dir, oder willst Du der Natur Gesetze vorschreiben? Fast muß ich glauben, lieber Karl, daß das Letzte Deine Meinung ist: denn es fehlt nicht viel, daß Du gerade heraus erklärst, wie ein trotziges Kind: wenn die Pflichtenlehre keine allgemeingültigen Gesetze geben könne, nach Art der in Kants Moral aufgestellten: so wolltest Du überhaupt keine Pflichtenlehre.

Aber worin beruht denn die Nothwendigkeit solcher all-

gemeinen Pflichtgebote? Könnte nicht das Wesen der Sittlichkeit gerade darin bestehn, daß sie bei dem Einen diese, bei dem Andern jene Gestalt annähme, so daß man von keiner einzigen äußeren Handlung sagen könnte, sie müsse in jedem Falle sittlich oder unsittlich sein?

Kaum irgend ein anderer Satz, sagst Du, sei Dir so gewiß und anschaulich, als der, daß die Allgemeinheit des Gesetzes zugleich auch das Wesen der Sittlichkeit ausmache. Ich weiß nicht, soll ich Dir zu dieser Anschaulichkeit Glück wünschen, oder nicht. Mit rechter Freudigkeit kann ich es nicht, und Du wirst mir wohl mein Mistrauen in die Wahrheit Deiner Aussage verzeihen, wenn ich Dir sage, daß es sich auf die feste Ueberzeugung gründet, Kant selbst habe, dem innersten Grunde nach, durchaus keine klare Anschauung von jener Behauptung gehabt. Du lächelst. Aber ich will den Beweis aus seinen eignen Schriften führen. S. 17. in meiner Ausgabe der Metaphysik der Sitten *) antwortet er freilich auf die Frage, „was das wohl für ein Gesetz sein könne, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen müsse, damit dieser schlechterdings und ohne alle Einschränkung gut heißen könne", ganz als verstände es sich von selbst: „Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten: so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Princip dienen soll, das ist, ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden." „Hiemit", fügt er dann weiter unten hinzu, „stimmt auch die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurtheilung vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen." — Wer sollte nicht nach dieser Stelle glauben, es müsse Kant

*) 1785.

durchaus klar gewesen sein, wie die bloße allgemeine Gesetzmäßigkeit der sittlichen Gebote ihre Herrschaft über den Willen ausübe. Denn so lange er dies nicht einsah, mußte es ja immer zweifelhaft bleiben, ob diese Wirksamkeit den von ihm aufgefundenen allgemeinen Gesetzen nicht vielmehr aus einem anderen Grunde beiwohne, als um ihrer Allgemeinheit willen, und diese also als eine in Bezug auf die Sittlichkeit zufällige, mit ihr in keiner Verbindung stehende Eigenschaft derselben zu betrachten sei. Nun aber höre, was er S. 124. desselben Werkes sagt: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne alle Triebfedern, die irgend woher sonst genommen sein mögen, für sich selbst praktisch sein, d. h., wie das bloße Princip der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als Gesetze, ohne alle Materie (Gegenstand) des Wollens, woran man zum Voraus irgend ein Interesse nehmen dürfe, für sich selbst eine Triebfeder abgeben könne, das zu erklären, dazu ist alle menschliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, hievon Erklärung zu suchen, ist verloren." Du siehst also wohl, lieber Karl, die feste Zuversicht zu seinem Satze, welche Kant in jener ersten Stelle aussprach, ist, wenn wir es gerade heraus sagen wollen, nicht mehr und nicht weniger, als eine rhetorische Formel, welche die Lücke der gründlichen Erkenntniß ausfüllt, so gut es eben gehn will. Auch die Philosophen sind nicht verlegen um solche Formeln, wo sie nicht auf dem festen Wege einer klaren Wissenschaft fortgehn. Wie der Volksredner, wo ihm ein triftiger Grund fehlt, ins Allgemeine hin auf das Freiheitsgefühl, der Theologe auf den frommen Sinn und das gottergebne Herz seiner Zuhörer: so beruft sich der Philosoph nicht selten mit der größten Zuversicht auf Nothwendigkeit eben da, wo er keine Nothwendigkeit zu geben vermag. Bald mehr, bald weniger bewußt: denn bei Kant fand gewiß das Letztere statt, und er glaubte eben so fest an den nothwendigen Zusammenhang der Sittlichkeit mit der bloßen Allgemeingültigkeit des Pflichtgebotes, als er seine

Leser davon zu überreden suchte. Aber sage selbst, lieber Karl, wodurch sollte dieser Zusammenhang entstehn? Zu der Ueberzeugung von der Allgemeinheit des Gesetzes gelangen wir durch Sammlung der einzelnen Fälle, und sie wird dadurch befestigt, daß wir gegen unzählige Bestätigungen keine einzige Ausnahme finden. Denn Nothwendigkeit müssen wir wohl von Allgemeinheit unterscheiden*), und beide haben, so oft sie auch zusammen sein, und verwechselt werden mögen, an sich nichts mit einander gemein, da ja ein Gesetz mit der gleichen Nothwendigkeit in einem kleineren, wie in einem größeren Kreise, ja selbst für einen Einzigen gelten kann, während alle Uebrigen ihm nicht unterworfen sind. Wie sollte nun aber wohl durch jene Steigerung einzelner Beispiele zur vollendeten Allgemeinheit irgend wie Nothwendigkeit entstehn, und das ein unverbrüchliches Gesetz werden, was es früher nicht war? Du siehst, in der Allgemeinheit an sich kann die Sittlichkeit auf keine Weise wurzeln, und sollten also beide dennoch stets verbunden sein: so könnten wir dies nur daraus erklären, daß es die Natur der Dinge einmal so mit sich brächte, eben wie mit jedem Metalle größere Schwere, als die des Wassers, verbunden ist, ohne daß diese gerade als Folge aus seinen übrigen metallischen Eigenschaften angesehn werden könnte. Die Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele also müßte so eingerichtet sein, daß jedes Sittengesetz für Alle zugleich gälte, jedem unsittlichen Triebe aber, nicht gerade um seiner Unsittlichkeit willen, sondern weil es nun einmal so wäre, diese Allgemeingültigkeit mangelte. Darauf laß uns nun die Kantische Regel näher prüfen.

„Handle nur," schreibt sie vor, „nach denjenigen Maximen, die du zugleich als allgemeines Gesetz wollen kannst." Kant fragt hienach, ob es erlaubt sei, was sich doch so Mancher verstatte, wenn man im Gedränge ist, ein Ver-

*) Vergl. Erkenntnißlehre S. 21. u. folg. Erfahrungsseelenlehre S. 28. u. folg.

sprechen zu thun, in der Absicht, es nicht zu halten. Er entscheidet, es sei nicht erlaubt, und in keinem Falle, weil es „doch als allgemeines Gesetz Niemand wollen wird.“ Denken wir es als solches: so würde es bald überhaupt kein Versprechen mehr geben können, weil jeder, in Rücksicht auf jenes Gesetz, jedem ihm gegebenen Versprechen mißtrauen, es also nicht annehmen würde. Dies aber ist ein zu großes Uebel, als daß es irgend jemand in Ernst wollen könnte. — Nun laß dir folgenden Vorfall erzählen. Ich besuche einen meiner Freunde, einen ausgezeichnet trefflichen Mann, aber leicht reizbar, und zu Aufwallungen des Zornes geneigt. Heut finde ich ihn ganz ungewöhnlich erregt; wilden, glühenden Blicks tritt er mir schon an der Schwelle entgegen, und ich kann ihn nur mit Mühe in sein Zimmer zurückführen. Da erzählt er mir dann, er werde von seinen Vorgesetzten auf das grausamste verfolgt und gekränkt, eine solche Behandlung könne er nicht länger ertragen; er wolle so eben zu ihnen, wolle ihnen ihre Ungerechtigkeit, ihre heimliche Tücke vorhalten, wolle endlich seinen Abschied fordern. Erstaunt und erschreckt — denn seine Vorgesetzten sind mir als redliche Männer bekannt, und mein Freund hat eine Familie zu versorgen, die er durch die Ausführung seines Entschlusses in die drückendste Noth stürzen würde — frage ich ihn nach den Beweisen für die Wahrheit seiner Erzählung. Er giebt sie mir in den bittersten Ausdrücken gegen die Beschuldigten, zeigt Briefe und andere Papiere vor, und beruft sich auf die Erzählung glaubwürdiger Personen. Freilich spricht Vieles, wenigstens scheinbar, für seine Behauptungen; aber nach meiner sonstigen Kenntniß von dem Charakter seiner Vorgesetzten, muß ich ihm dennoch meinen Glauben versagen. Wie leicht können Irrthümer, Verläumdungen, Mißverständnisse dazwischen getreten sein, und an sich unbedeutende Vorfälle in ein sehr nachtheiliges Licht gestellt haben; ja es lassen sich Umstände denken, welche allen, auch den geringsten, Verdacht hinwegräumten. Dies Alles

setze ich meinem Freunde so beredt und eindringlich als möglich auseinander; aber er ist taub gegen meine Vorstellungen. In der ersten Aufwallung hat er die ganze Vergangenheit vor seiner Erinnerung vorübergeführt, und, von seiner trüben Stimmung umdüstert, in tausend Kleinigkeiten Spuren der gegen ihn geschmiedeten Ränke gefunden. Fest von denselben überzeugt, hält er jede Verzögerung ihrer Entlarvung für schimpflich, und nur mit Mühe kann ich von ihm erhalten, daß er, in dieser erbitterten Stimmung wenigstens, nicht selbst seinen Abschied verlange, wovon die Folgen Beleidigungen sein würden, die ihn ins Gefängniß brächten, und vielleicht für immer unglücklich machten. Endlich gesteht er meine Bitte zu. An der Schaam, mit welcher seine Verfolger das Bewußtsein der entdeckten Kabale erfüllen muß, will er sich genügen lassen; aber nun soll ich, und zwar in diesem Augenblicke, von ihnen seinen Abschied verlangen, soll ihnen mit wenigen dürren, aber kräftigen Worten die Ursache aufdecken, mich aber auf keine Vermittelung einlassen, die, wie er meint, seine Ehre auf das Empfindlichste kränken würde. Das Alles soll ich ihm bei der Treue unserer Freundschaft versprechen.

Was würdest Du nun in diesem Falle thun? So fest, als er von der Wirklichkeit der gegen ihn gerichteten Verfolgungen, bin ich von ihrer Nichtigkeit überzeugt. Wenn er mich vier und zwanzig Stunden nach meinen Ansichten für sich handeln ließe: so würden, das weiß ich gewiß, die Verläumdungen aufgedeckt, die Mißverständnisse gehoben werden; und er könnte nicht nur ohne den geringsten Nachtheil seiner Ehre in seinen Verhältnissen bleiben, sondern auch zu seiner eigenen Zufriedenheit: denn ich würde im Stande sein, ihm über den wahren Stand der Sache die überzeugendsten Zeugnisse vorzulegen. Aber alles dies hält er in seiner leidenschaftlichen Erregung für leere Einbildungen; ich soll unbedingt das geforderte Versprechen geben, und bei der geringsten Weigerung droht er, seinen frühern Entschluß sogleich auszuführen. Denke Dich lebhaft in diese Lage hinein.

Siebst

giebst Du das Versprechen, in der Absicht, es nicht zu halten, und verschaffst so Dir selbst die geforderte Erlaubniß, für den Freund nach Deinen Ansichten zu handeln: so wird alle Noth gehoben. Die Weigerung aber, das Versprechen zu geben, oder seine Erfüllung bringen unvermeidlich jahrelange Kümmernisse für Deinen Freund mit sich. Ja, er würde Dir selbst, bei ruhiger Ueberlegung, über Deine pedantische Redlichkeit Vorwürfe machen müssen, während er Dich dafür segnen müßte, daß Du das in einer Art von Naserei Dir abgedrungene Versprechen nicht gehalten hast. Wofür würdest Du Dich entscheiden? — Ich würde ohne langes Bedenken ihn durch das Versprechen beruhigen, und doch das thun, was mir gut schiene. Und diesem Falle ähnlich, giebt es noch manche andere, in denen ein Versprechen, in der Absicht es nicht zu halten, nicht nur nicht mit der Sittlichkeit streitet, sondern sogar von einem bei der Sittlichkeit zugleich klugen und erfahrnen Manne gefordert werden muß, so daß also die von Kant aufgestellte Maxime keinesweges für alle Fälle gilt.

Ich will mir, lieber Karl, den Sieg nicht zu leicht machen, sondern ohne Zurückhaltung, und so bündig als möglich, die Einwendungen darstellen, welche man gegen ähnliche Beispiele anzuführen pflegt. „Bei einem glücklichen Ausgange," möchte man zuerst einwenden, „kannst du vielleicht in diesem Beruhigung über den Treubruch gegen dein Versprechen finden. Aber setze den Fall, troß aller Wahrscheinlichkeit, wären die Kabalen gegen deinen Freund dennoch gegründet, und durch deine für so weise gehaltenen Maaßregeln litte seine Ehre Abbruch. Setze (was doch auch leicht gedacht werden kann), er entzöge dir deßhalb seine Freundschaft. Würde dir auch dann nicht dein Gewissen Vorwürfe machen?" — Das Unglück meines Freundes würde mich bitter schmerzen, antworte ich, aber mein Gewissen? — nein, das würde sich ganz frei fühlen. Ich habe das Beste meines Freundes gewollt, und an allem Uebel, welches daraus zufällig her-

vorgeht, bin ich sittlich unschuldig. Den Weg, auf dem ich sein Wohl zu erhalten suchte, hielt ich, so weit ich die Lage der Umstände kannte, für den zweckmäßigsten, ja für allein zweckmäßig, da ich auf allen anderen nur Trübsal und Bekümmerniß ihn erwarten sah. Kann man aber wohl mehr verlangen, als daß wir uneigennützig und besonnen bei unseren Handlungen das Rathsamste auswählen, und, was sich als solches gezeigt, mit Entschlossenheit und ungeschreckt durch untergeordnete Rücksichten, ins Werk setzen? Soll der Erfolg über den Charakter Richter sein, und Mislingen eben das dem Tadel Preis geben, was gelungen lobenswürdig gewesen sein würde? Nirgend im Leben verlangt man ja mehr, als daß man mit sorgsamer Ueberlegung das Wahrscheinlichste wähle und befolge; und hier allein will man nur dem als vollkommen gewiß Erkannten auf unsere Handlungen Einfluß verstatten? Nein, wer mit Gefahr seines eignen Vortheils für des Freundes Wohl thätig ist, wird mit Recht edelmüthig, großmüthig genannt: und weit entfernt also, als unsittlich verworfen zu werden, muß die standhafte Selbstüberwindung bei der Gefahr, die Freundschaft des Freundes einzubüßen durch das Mislingen der Pläne, ohne welche ich für ihn keine Rettung sehe, des Ruhms einer edelmüthigen Aufopferung gerade um so mehr theilhaftig werden, je theurer mir diese Freundschaft selbst war. Bei klarer Ueberlegung könnte selbst der scheinbar beleidigte Freund seinen Beifall, seine Hochachtung ihr nicht versagen.

Ein andrer Einwand wird gewöhnlich von dem Einflusse hergenommen, den unser Beispiel auf Schwächere ausüben kann. Ist es nicht möglich, daß dieser oder jener in unserer anscheinenden Treulosigkeit bei sich selbst Entschuldigung finde, wenn irgend eine Begierde ihn treibt, ein gegebenes Versprechen zu brechen? Und kann es nicht auch geschehn, daß dieser oder jener, dadurch mistrauisch gemacht, redliche Versprechungen als verdächtig von sich weist? — Allerdings verdient dieser Einfluß ernstliche Berücksichtigung.

Wir sollen Aergerniß vermeiden, schreibt der Apostel mit Recht vor. Aber jedes in jedem Falle? Doch wohl nur, wenn diese Vermeidung mit höheren Zwecken zusammen bestehn kann? Denn sonst, was kann wohl nicht von Anderen mißverstanden und falsch aufgefaßt werden? und sollten wir also für alle solche Misdeutungen einstehn, sollte ihre Nichtberücksichtigung in jedem Falle, selbst auch nur, wo wir dieselben voraussehn konnten, unerlaubt sein: so müßten wir in der That gar nichts thun. Nein, der schädliche Einfluß, den unsere gerechten Handlungen auf unsere Mitbrüder haben können, ist ein Uebel, wie alle anderen Uebel, dem wir also nicht eine absolute zurückhaltende Gewalt, sondern nur eine bedingte zugestehn können, indem er, als Uebel, mit den übrigen Gütern und Uebeln, welche eine Handlung oder ihre Unterlassung begleiten, muß in Rechnung gebracht werden. Und so würde also in dem angeführten Beispiele diese Rücksicht mich nicht abhalten, mein Versprechen zu geben, oder zu brechen, besonders, da die Lage der Dinge so einfach ist, daß kein ungetrübtes sittliches Gefühl über die wahren Triebfedern meiner Handlung zweifelhaft sein kann.

Noch eine andere Einwendung kann ich nicht übergehn, die man oft wiederholt hört, ob sie gleich im Grunde über alle Maßen lächerlich ist. Deine Handlungsweise ist klug, sagt man, und insofern lobenswerth; selbst der, dem du das Versprechen gebrochen hast, und wer irgend an seiner Wohlfahrt Theil nimmt, werden damit zufrieden sein. So wäre also alles tadellos, nur — ist es doch immer ein moralisches Gesetz, welches du durch deinen Bruch des gegebenen Versprechens verletzest, und die Rücksicht darauf muß jede andere, auch noch so gewichtige, überwinden. Das moralische Gesetz ist das Höchste, und, eh wir ihm ungehorsam sind, müssen wir lieber die Welt untergehn lassen. — Diese Einwendung ist, wie gesagt, höchst lächerlich, obgleich sie immer wieder von Neuem mit erbaulicher Salbung vorgebracht wird. Denn wie kann man von moralischen Gesetzen sprechen,

und ihr Ansehn uns verrücken, so lange wir noch mit der Untersuchung über sie beschäftigt sind? Indem wir behaupten, nur in den meisten, aber nicht in jedem Falle sei es unsittlich, sein Versprechen nicht zu halten, erklären wir ja das moralische Gesetz, welches dies für alle Verhältnisse verbietet, für falsch, und einer weisen Beschränkung bedürftig. Wie kann uns also jener Urtheilsspruch schrecken, den wir für ungerecht erklären, wenn er doch nur von seiner Gerechtigkeit seine Macht entlehnen darf? Denn in dem Reiche der Sittlichkeit gilt doch keine andere Gewalt, als die von der Sittlichkeit selbst ausgeht; und wenn also Kant oder andere ihrer Diener (mehr ist kein Philosoph) einen falschen Satz zum Gesetze gestempelt haben: so brauchen wir uns dadurch nicht gebunden zu halten.

Ja, was noch mehr ist, Kants eignes Wort spricht uns frei. Denn frage Dich nur selbst, lieber Karl, wenn Du, wie ich hoffe, zugegeben hast, in dem gegebenen Beispiele sei es nicht unsittlich, sein Versprechen nicht zu halten, ob Du nun noch willst, daß die Kantische Maxime allgemeines Gesetz werde. Gewiß nicht; sondern Du wirst wollen, daß man sich allerdings in Fällen dieser Art erlaube, sein Wort zu brechen. Denke nur Dich selbst in eine solche Lage hinein. Würde Dir nicht der Freund lieber sein, der Dich täuschte, als der Dich durch ein kleinliches Halten an dem in der Verlegenheit ihm Abgedrungenen ins Unglück stürzte? Wenn uns also jemand fragte, ob wir nicht mit dem allgemeinen Gesetze zufrieden wären, „daß die Verletzung eines Versprechens erlaubt sei für jeden Fall, wo das Beste dessen es verlangt, dem das Versprechen gegeben ist", so würden wir uns, glaube ich, eben nicht lange besinnen, sondern die Erhebung dieser Regel zum Naturgesetz gern zugeben. Und so giebt uns also Kant selbst, nach demselben Prinzip, die Erlaubniß, von seinem Pflichtgebot abzuweichen.

„Da seht nur einmal den Sophisten!" wirst Du vielleicht ausrufen. „Zuerst hat er die Richtigkeit des Kantischen Kri-

teriums der Sittlichkeit einer Maxime aus ihrer Allgemeingültigkeit dadurch angegriffen, daß er eine Ausnahme gegen sie vorbrachte; nun bedient er sich zur Bestätigung dieser Ausnahme desselben Kriteriums, als sei es noch vollkommen unangefochten."

Glaube nicht, theurer Freund, daß Du mich durch diesen Vorwurf in Verlegenheit gesetzt hast. Vielmehr stehn wir jetzt gerade auf dem Punkte, auf welchen ich Dich bringen wollte, und wohin verdeckt alle meine Bewegungen steuerten. Nicht mit der Frage haben wir zunächst zu thun, ob ein gegebenes Versprechen nicht zu halten sittlich verstattet sei, oder nicht, sondern mit der, ob Kants Kriterium der Pflichtgebote aus ihrer Allgemeingültigkeit, wirklich so unträglich und leicht anwendbar sei, wie Kant überall versichert. Das aber können wir nun mit voller Bestimmtheit verneinen. Denn wenn wir mit Kant die Frage stellen: „Würde ich wohl zu mir sagen können, es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehn kann?" (a. ang. O. S. 19): so würden wir offenbar mit „Nein" antworten, das Nichthalten eines Versprechens also in jedem Falle für unsittlich erklären müssen, weil es in eine allgemeine Gesetzgebung nicht paßt. Stellen wir aber die Frage nach unserer Weise, „ob nicht das Abweichen von einem gegebenen Worte in dem Falle erlaubt ist, wenn seine Erfüllung dem selber Schaden bringen würde, dem wir es gegeben haben?": so müssen wir diese Frage bejahen, und also das Nichthalten eines Versprechens für in einigen Fällen sittlich zulässig erklären, weil es in eine allgemeine Gesetzgebung paßt. So kommen wir demnach durch Ein und dasselbe Princip zu widersprechenden sittlichen Maximen, woraus denn wohl deutlich ist, daß jenes Princip nicht Princip für die Sittlichkeit sein kann.

Woher diese auffallende Erscheinung zu erklären ist, wird Dein Scharfsinn schon längst entdeckt haben. Kant, indem

er die Frage als Prüfstein der sittlichen Zulässigkeit aufstellt, ob eine gegebene Maxime zum allgemeinen Gesetze tauge, setzt durchaus nichts darüber fest, wie denn die Maximen gegeben und gefaßt werden sollen. Dieser Mangel aber, der sich übrigens auf keine Weise ausfüllen läßt, macht die verlangte Beurtheilung in jedem Betracht schwankend und widersprechend. Denn nun hängt es ja von jedem ab, wie er die Frage stellen will; und wer sich geschickt hiebei zu benehmen weiß, kann vollkommen sicher sein, nach Belieben eine bejahende oder verneinende Antwort zu erhalten. Laß uns z. B. fragen, ob es erlaubt sei, in irgend einem Falle unthätig zu sein. Offenbar, wenn sich alle Menschen das zur Maxime machen wollten, unthätig zu sein, wenn es Naturgesetz würde: so müßte die Welt bald in einen großen Kirchhof sich umwandeln. Unthätigkeit paßt nicht für eine allgemeine Naturgesetzgebung, ist also unsittlich, und daher alles Ausruhn sittlich verboten. Aber nun fragen wir wieder, ob es sittlich erlaubt sei, sich nie auszuruhn, auch wenn die äußerste Ermattung uns dringend dazu antreibt. Wären wir damit, als allgemeinem Gesetze, zufrieden? Gewiß nicht: denn auch dies würde Allen, die es sich zur Maxime machten, den Tod bringen, und nur eine Art feineren Selbstmordes sein. Es ist also unsittlich, und Unthätigkeit in manchen Fällen Pflicht. Und so will ich mich anheischig machen, lieber Karl, durch eine kluge Wahl in dem Ausdruck der Maxime, Dir für jeden kasuistischen Fall diejenige Entscheidung zu verschaffen, welche Deine Begierde verlangt. Wer würde die Regel als Naturgesetz wollen, daß man nach Belieben die Unwahrheit sagen könne! Unwahrheit ist also in jedem Falle unsittlich. Aber im Scherze, oder um durch Ueberraschung die Freude zu steigern, wird sich jeder eine kleine Abweichung von der Wahrheit erlauben, der nicht in einer verkehrten Pflichtenlehre festgefahren ist, und die Erlaubniß einer Unwahrheit für diese Fälle zum allgemeinen Gesetze zu erheben, dagegen wird kein wahrhaft Aufgeklärter,

etwas einzuwenden haben. Ein wenig Allgemeinheit mehr oder weniger also in dem Ausdruck der Maxime, und das Unverdächtigste muß mit Abscheu und Verachtung gebrandmarkt werden. Denn für jede Maxime muß sich ja wohl ein noch allgemeinerer Ausdruck finden lassen (es giebt hier keine Gränze), der mit ihr zugleich manches Unerlaubte und Lasterhafte umfaßt.

Wie sollen wir es aber erklären, daß bei einer Regel, die so, wie diese, jedes sicheren Grundes entblößt ist, Kants Entscheidungen das Richtige wenigstens noch so ziemlich treffen? Er mag in Manchem gefehlt haben, aber in seinen meisten Urtheilen wird er doch das reine sittliche Gefühl nicht zum Gegner haben. Müßten nicht die Irrthümer weit schreiender sein, wenn sein Princip wirklich so schwankend wäre, als ich es darstelle?

Hierauf, lieber Karl, ist die Antwort demjenigen nicht schwer, der nur ein wenig mit dem Verfahren der meisten philosophischen Systeme vertraut ist. Kants Entscheidungen sind dem sittlichen Gefühle größtentheils nicht entgegen, weil — im Geheimen immer schon das sittliche Gefühl selbst entschieden hatte, eh er sie an den Prüfstein seiner Principien hielt. Indem ihm also das Urtheil über die Sittlichkeit der in Frage stehenden Handlungen schon vor Augen stand, und es nur darauf ankam, es nach seinen Principien, oder vielmehr seine Principien an ihm zu rechtfertigen: so konnte es ihm nicht schwer werden, den Ausdruck der Maxime aufzufinden, welcher die verlangte Bestätigung gab. Denke nur, wie, bei aller Verschiedenheit der Grundsätze, doch in den Behauptungen, welche dem gemeinen Menschenverstande unerschütterlich gewiß sind, die meisten Systeme der Moral übereinstimmen, als spräche aus ihnen nur ein und derselbe Geist. Woher das, da man doch nach den Principien das Gegentheil vermuthen sollte? Weil sie bei allen ihren Rechnungen mit der letzten Summe anfingen, und diese also auf keine Weise irren kann, wie auch die Rechnung

selbst geführt werden mag. Das ist der eigentliche Quell der Nothwendigkeit in so vielen Beweisführungen, den wir in ihnen selbst zu entdecken uns vergeblich abmühen; das die heilige Begeisterung, welche sie auch mit verbundenen Augen ihr Ziel finden läßt. Sie entfernten sich gar nicht vom Ziele, waren, es fest umklammernd, eingeschlafen, und träumten nur von Wettlauf und Ringen. Wer sie bloß traumreden hört, muß freilich durch ihre eigene Begeisterung einen hohen Begriff von ihrer Kraft und Tapferkeit erhalten; aber wehe diesem Glauben, wenn wir sie zugleich auch sehn mit wachem und ungetrübtem Auge!

Dieser Tadel trifft freilich weniger Kant selbst, als einen großen Theil seiner Schüler, die es sich einander in dieser Blindheit zuvor zu thun suchen. Aber Du weißt ja, zuweilen schläft auch der gute Homer. Was Kants Princip einen Schein des Rechten giebt, ist weiter nichts, als die Allgemein-Verbreitetheit des sittlichen Gefühls, die es uns möglich macht, in Bezug auf die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit fast jeder Handlung auf das Bewußtsein jedes nur einigermaßen gebildeten Menschen uns zu berufen. Das sittlich Beurtheilende also ist allgemein, die gesetzgebende Kraft; nicht aber braucht das als sittlich Beurtheilte, nicht das vom Gesetze Gebilligte gerade auf alle Fälle und auf alle Menschen anwendbar zu sein. Hier kommt es eben allein auf den Grad der Abstraktheit an, den ich der Maxime des Handelnden gebe. Vollkommen der Richtigkeit meines Urtheils gewiß kann ich aber nur dann sein, wenn ich ihr gar keine Abstraktheit gebe; wenn ich mich, ohne willkührlich von diesem oder jenem Triebe abzusehn, ganz in den Handelnden versetze, seine Gesinnung bis zu der kleinsten Regung in mir nachbilde. Dies ist freilich nicht überall möglich; aber so weit es nicht möglich ist, so weit muß auch meine Beurtheilung schwankend bleiben, und der wahre Weise wird sie lieber bis zu einer vollständigeren Erkenntniß des Zubeurtheilenden zurückhalten.

„Aber auf diese Weise erhalten wir ja nur einzelne Urtheile, keine Wissenschaft des Sittlichen. Die Wissenschaft, auch wenn wir sie nur in ihrer untergeordnetsten Form betrachten, verlangt doch eine Zusammenstellung der einzelnen Beobachtungen zu allgemeinen Regeln. Jener Weg aber führt vielmehr vom Allgemeinen abwärts, und eine Sittenlehre als Wissenschaft scheint also unmöglich."

Keineswegs, lieber Karl. Auch meine Sittenlehre wird allgemeine Regeln aufstellen. Nur ist die Zusammenstellung der einzelnen Fälle, und ihre Durchbildung zur Allgemeinheit, nicht, wie bei Kant, willkührlich und ungeregelt. Welche Regel dieselbe befolgt, darauf ist die Antwort leicht: denn jede Wissenschaft (und das ist das ganze Geheimniß, nach dem ihr Werth, als Wissenschaft, abgemessen wird) muß ja ihre Abstraktionen eben in Bezug auf dasjenige bilden, wovon sie Wissenschaft ist. Der Psychologie und der Sittenlehre ist ganz dasselbe Gebiet der Erscheinungen, als Gegenstand des Wissens und Anordnens, gegeben, aber jede weiß und ordnet es auf ihre eigenthümliche Weise an. Die Regel der Anordnung und der Abstraktion in der Sittenlehre aber ist natürlich eben das Sittliche mit seinen verschiedenen Gattungen, wie sie sich aus der Betrachtung desselben von selbst ergeben, und somit freilich, als Regeln des Sittlichen, mit dem Sittlichen zusammenfallen, und, als allgemeine Regeln, allgemein gelten müssen. Aber nicht jede Allgemeingültigkeit kann uns deswegen als Norm für die Beurtheilung des Sittlichen dienen, und ein Surrogat für dieselbe in einer anderen leichteren Beurtheilung erhalten wir auf diese Weise nicht. Das Sittliche kann nur sittlich gerichtet werden.

Kant glaubte ein solches Surrogat gefunden zu haben. „Nach einem allgemeinen Gesetz zu lügen", sagt er, „würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen Anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht

glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, sobald sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, sich selbst zerstören müßte." Hier ist es also eine Art, man weiß nicht recht, ob logischen oder bürgerlichen Interesses, welches für unsere Entscheidung den Ausschlag giebt, nicht aber das sittliche, in der Reinheit gefaßt, wie Kant selbst an anderen Stellen verlangt. Auf gleiche Weise entscheidet nach ihm gegen den Selbstmord, „daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen, und also nicht als Natur bestehn würde; gegen die Erlaubniß, ohne Ausbildung seiner Naturanlagen dem Vergnügen nachzuhängen, „daß wir als vernünftige Wesen nothwendig die Entwickelung aller Vermögen wollen, weil sie uns doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich sind"; für die Wohlthätigkeit endlich, daß sich doch „manche Fälle ereignen können, wo wir Anderer Liebe und Theilnehmung bedürfen". Bald diese Rücksicht also, bald jene, mehr oder weniger rein und der sittlichen sich nähernd, nirgend aber die sittliche selbst, die doch allein ein würdiger Richter sein könnte, giebt über Tugend und Laster die Entscheidung. Gewiß, hätte Kant seine Formel schärfer betrachtet, so hätte es ihm kaum entgehen können, daß er durch sie die Reinheit seines Princips wieder verunreinigt, und den verworfenen materialen Bestimmungsgründen freien Eintritt in dasselbe verstattet. Aus dem zubeurtheilenden Wollen der Maxime hat er jede Neigung (Materie des Wollens) ausgeschlossen, da soll nur ihre formale Beschaffenheit, die Tauglichkeit für eine allgemeine Gesetzgebung entscheiden. Aber was nun über diese Tauglichkeit? denn Tauglichkeit kann doch nur in Bezug auf einen anderen Zweck gedacht werden, und dieser Zweck giebt doch eigentlich die höchste Entscheidung über das Sittliche. Wie Kant seine Formel anwendet; gleich viel welches

Wolken, ohne alle nähere Begränzung. Mögen also immerhin Selbstsucht und Eigennutz, mögen Begierden und Leidenschaften den Richtersitz einnehmen; der Zutritt ist ihnen geöffnet. Der Stärkste wird als Naturgesetz wollen, daß der Starke, der Listigste, daß der Listige die Welt einnehme, und der Unsittliche es höchst anstößig finden, wenn der Staat Belohnung und Ehre nach der Sittlichkeit abmessen wollte. Auch von dieser Seite also ist Kants Princip höchst unbestimmt, und die richtige Beurtheilung wurde nur dadurch möglich, daß Kant, ohne daß es im Princip selbst ausgemacht wäre, dem Gefühle des Sittlichen bei der gemeinschaftlichen Berathung den Vorrang einräumte.

Aber freilich, weil sich Kant über das Wollen, welches zuletzt über die Tauglichkeit zur allgemeinen Gesetzgebung den Ausschlag geben sollte, nie recht offen Rechenschaft abgefodert hatte, so schlichen sich, außer der sittlichen Gesinnung, noch manche andere beurtheilende Motive ein. Er war bei der Abfassung seiner sittlichen Gebote zu sehr Mann, zu sehr Greis, zu sehr Philosoph, und zu sehr ein Bürger des achtzehnten Jahrhunderts. Daher die vielfache Heteronomie, die sich, so sehr er es vermeiden wollte, in seiner Pflichtenlehre findet. Sie sollte allgemeine Gesetzgebung werden, und zu dieser hätte sie nur das allgemeine Gesetz der Sittlichkeit erheben können. Kant aber wollte die Sittlichkeit in einem leichter zu erkennenden Merkmal festhalten, das stets mit ihr verbunden wäre, so wie etwa der Chemiker der Eigenschaften eines Naturproduktes, welche sich nur aus schwierigeren Versuchen abnehmen lassen, durch offen liegendere gewiß wird, die mit jenen immer zugleich gefunden werden. Dies ist nun allerdings wissenschaftlich zulässig, nur müssen wir durch unendlich viele Beobachtungen dieser Verbindung selbst gewiß sein. Kant aber wollte a priori entscheiden, das heißt mit anderen Worten, er nahm die Sache ein wenig auf die leichte Schulter. Und so wurde dann sein berühmter kategorischer Imperativ zu einer sicheren

Bestimmung des Sittlichen auf eine zwiefache Weise unrichtig. Erstens nämlich läßt er das eigentlich Beurtheilende ganz unbestimmt, und verstattet jedem Interesse, dem leidenschaftlich unreinen, wie dem sittlich reinen, dem individuellen auf gleiche Weise, wie dem allgemein-menschlichen, den geheiligten Dreifuß der Pythia einzunehmen, so daß also niemand sicher sein kann, ob ihm ein Geist des Himmels oder der Erde auf seine Fragen antworte. Und zweitens, giebt er eine gleiche Willkühr den Fragenden, in Bezug auf das, was sie der Beurtheilung vorlegen wollen, und zwar so, daß, wer nur das heilige Kugelspiel kennt, aus welchem die Priesterinn ihre Antworten giebt, in seiner Frage selbst sich dieselben nach Belieben bejahend oder verneinend zu prädestiniren vermag. Sollen wir nun Orakelsprüche dieser Art für göttlich halten? Nein: ist auch der Priester, der das Ganze ordnet und leitet, ein Mann, wie Kant, bieder und ernst, und voll Begeisterung für das Sittliche: so bleibt er doch immer Mensch, und wir müssen uns, um Göttersprüche zu erhalten, nach anderen Orakeln umsehn.

Dies also, theurer Freund, ist für heute der Rath Deines treuen ꝛc.

Vierter Brief.

Dein letzter Brief, theurer Freund, enthält eine so große Menge von Bedenklichkeiten, und Fragen, und Aufgaben, daß ich in der That nicht weiß, zu welcher ich mich zuerst wenden, und wo ich überhaupt Zeit und Athem hernehmen soll, um Dich in Allem zufrieden zu stellen. Gewiß hat Freund Gustav, der in diesen Tagen auf seiner Reise bei Dir gewesen sein muß, verrathen, daß ich mich den größten Theil des vorigen Winters fast nur mit der Sittenlehre beschäftigt. Da soll ich dann Auskunft geben, und zwar nicht etwa über dieses oder jenes, sondern sogleich und auf einmal über alle wichtigen Probleme dieser Wissenschaft. Nun, wenn das Geheimniß einmal verplaudert ist, was bleibt mir übrig? Ich

sehe wohl, daß Du mich nicht eher freigiebst, bis ich mich von Dir durch eine vollständige Grundlegung der Sittenlehre gelös't habe. Immerhin, nur laß uns in unsere Mittheilungen darüber ein wenig mehr Ordnung bringen, als sie erhalten würden, wenn ich die in Deinem letzten Briefe hingeworfenen Umrisse ausmahlen sollte. Ich korrespondire gern mit denkenden Freunden über wissenschaftliche Gegenstände. Denn wie so manche Lücke entgeht uns bei der einsamen Durcharbeitung unserer Gedanken, wie so manche schwankende Beweisführung bleibt unbemerkt; wie viele glückliche Gedankenverbindungen knüpfen sich bei dem lebendigen Wechsel des Lehrens und Lernens! Aber soll derselbe längere Zeit hindurch fortdauern, und zu einem erfreulichen Ziele führen; so muß auch er seine Regel haben. Und so verlange ich dann, lieber Karl, daß Du meine künftigen Auseinandersetzungen der Reihe nach beantwortest, und an sie Deine neuen Fragen anknüpfest. Wir brauchen nicht gerade deshalb in den Kompendienton zu verfallen, und an mir will ich es nicht fehlen lassen, um seine Dürre und Trockenheit möglichst zu vermeiden. Die Untersuchungen der Sittenlehre greifen so mannigfach in die bewegteren Lebensgebiete ein; und muß auch die Wissenschaft, um zu einem festen Ueberblick des Lebens zu gelangen, dasselbe hemmen, und seine Glieder zerstückeln: so ist doch auch die Betrachtung des Lebens selbst, als Leben, von ihrer Aufgabe nicht ausgeschlossen.

Ich erinnere mich nicht mehr des Ausdrucks, den ich gegen die Wissenschaft a priori gebraucht habe, aber arg muß er gewesen sein: denn Du spielst darauf in mehreren Stellen Deines Briefes mit einer gewissen Gereiztheit an, und scheinst Dich über ihn gar nicht beruhigen zu können. Dies giebt mir mit einiger Nothwendigkeit das Thema zu meiner jetzigen Antwort, und macht mir die Wahl unter den vielen, die Du aufstellst, leicht. Denn darüber, lieber Karl, müssen wir im Klaren sein, ehe wir auch nur Einen Schritt zusammen weiter gehn. Meine ganze Sittenlehre habe ich durch

das Bewußtsein, und verlange von jedem, dem ich sie mittheilen soll, daß er willig sei, sie in seinem Bewußtsein aufzusuchen, und nach den Aussprüchen desselben zu prüfen. Und zwar nach seinen klaren Aussprüchen, und von deren Entstehung er vollständig Rechenschaft zu geben weiß. So lange Du Dich also noch auf ein Apriori berufst, auf eine Erkenntniß, die zwar jetzt Dir, und, wie Du behauptest, auch Andern bewußt sei, oder doch werden könne, aber die ihren Gründen nach in dem Gebiete eines über allen Zweifel und alle Belehrung erhabenen Unbewußtseins wurzele, so lange bleibt Dir meine Wissenschaft gänzlich stumm und verschlossen. Du mußt erst feierlich das Apriori abschwören, ehe wir mit einander in der Untersuchung über das Wesen des Sittlichen gemeinschaftliche Sache machen können. Das ist ja, wirst Du vielleicht sagen, ein schöner Anfang wissenschaftlicher Forschungen, wenn man bei der Feststellung schon der Principien ein unwissenschaftliches Interesse einmischt. Aber ich gebe Dir den Vorwurf zurück. Verlangst Du, daß ich gegen Schatten das Schwert ziehn, und mich mit der Luft in einen Kampf einlassen soll, die allen meinen Schlägen ausweicht? Von solchen Kämpfen hat man nichts, als Ermüdung, und wird besiegt, ohne einen würdigen Gegner auch nur gesehn zu haben. Für mehr als Schatten aber kann ich alle sogenannten Erkenntnisse a priori nicht gelten lassen; für Gespenster, die uns necken, oder wohl gar durch ein ernstes und erhabenes Ansehn Ehrfurcht einzuflößen wissen; wenn wir ihnen aber folgen, zu Abgründen und wüsten Oertern führen *).

Sage nur selbst, lieber Karl, was irgend gewinnst Du durch Kants Apriori der Sittenlehre? Giebt es, bei einer schärferen Betrachtung, wohl mehr, als ein Bekenntniß der Unwissenheit; und ist es also, eben weil es doch mehr zu ge-

*) Man vergleiche zu dieser Untersuchung Erfahrungsseelenlehre rc. §. 5., und die ganze Erkenntnißlehre, deren eigenthümliche Aufgabe es ist, die Nichtigkeit der sogenannten Erkenntniß a priori zu zeigen.

ben scheint, nicht vielmehr diesem nachzusetzen? Denn die Erkenntniß des Nichtwissens treibt uns doch zu einer lebendigen Thätigkeit für die Erwerbung des Wissens; jene eitle Einbildung aber, nicht nur, daß man etwas, sondern daß man Alles, und über jeden Zweifel erhaben aus einer Quelle, die nie täuschen kann, wisse, führt nothwendig ein träges Ausruhen in der kläglichsten Unwissenheit mit sich. Was wird durch Kants Imperative erklärt, verdeutlicht, veranschaulicht? Giebt er uns die geringste Auskunft über die Art und Weise, wie die Sittengesetze vor dem Bewußtsein in uns liegen? Oder, wenn diese Frage vielleicht unbillig scheint, da das Apriori des Bewußtseins eben Unbewußtsein ist: auf welche Weise erwachen sie denn zum Bewußtsein? Als in Worten ausgedruckte Urtheile? Nach manchen Aeußerungen möchte man fast diese ganz ungereimte Ansicht bei den Kantianern voraussetzen. Oder als Handlungen? Oder als Antriebe? Oder als Gefühle? Wäre eins von diesen letzten: so bliebe uns doch die wichtigste Frage unbeantwortet, wie denn nun diese bestimmte Handlung, oder Antrieb, oder Gefühl, aus der Reihe der übrigen heraustretend, als sittlich geboten oder verboten sich kund giebt. Hast Du darüber bei irgend einem Anhänger des Apriori auch nur Ein genügendes Wort, ja ich kann wohl sagen, auch nur den Versuch zu einem solchen Worte gefunden? Der Satz also, daß dieses oder jenes Gesetz a priori in uns liege, heißt nicht mehr oder weniger, als: „ich Kant, oder wer sonst, halte dieses Gesetz für ein sittliches, eine Begründung dafür aber weiß ich weiter nicht zu geben." Dafür ist nun freilich in neuerer Zeit die Rechtfertigung ersonnen worden, daß das Wesen der a priori in uns gegebenen Sätze eben darin bestehe, daß sie keiner Begründung bedürfen. Bis ins Unendliche hin könne doch nicht Alles Begründende von Neuem begründet werden, Einiges müsse doch ohne Grund, müsse ursprünglich und an sich gewiß sein, und das sei dann eben das Wissen a priori. Ein Satz, der freilich große Anschaulichkeit hat; nur Schade, daß

man den auf diesen Freibrief als absolut gewiß hingestellten Sätzen noch nicht die gleiche Anschaulichkeit hat geben können, und daß es den meisten Menschen vorkommen will, als wüßten sie dieselben nicht gewiß. Eine unmittelbar gewisse Erkenntniß giebt es allerdings, nur nicht auf diese Weise.

„So stimmst Du also vielleicht", wird man hier einwenden, „mit Kant darin überein, daß es ein Wissen a priori über die Sittlichkeit gebe; nur habe Kant noch nicht das rechte aufgefunden?" — Keinesweges. Zwischen „unmittelbar gewiß" und „a priori" ist ein großer Unterschied. Im Bewußtsein entstehen die unmittelbar gewissen Sätze, und wir können über ihre Entstehung Auskunft geben. — „Ueber ihre Entstehung? Dann würden sie ja aus etwas Anderem abgeleitet, und wären also mittelbar, nicht unmittelbar gewiß. Von ihnen müßten wir zu anderen Sätzen zurückgehn, und dann doch zuletzt zu solchen gelangen, die an der äussersten Schwelle des Bewußtseins liegen. Für diese aber giebt es dann kein Zurückgehn weiter in dem Gebiete des Bewußtseins, sie sind als gewiß eben unmittelbar gegeben, und ihr Grund muß demnach vor dem Bewußtsein liegen."

Du siehst, lieber Karl, wie großmüthig ich mich des A priori annehme, und wie warm ich für dasselbe geltend mache, was sich irgend geltend machen läßt, um nur jeden Zweifel in Dir für immer niederzuschlagen. Aber eine ganz genügende Antwort auf die letzte Einwendung, könnte nur durch eine vollständige Darlegung der Entstehungsweise der Sittenlehre gegeben werden, und diese würde zu weit von unserer jetzigen Aufgabe ableiten. Daher nur eine Antwort durch ein Beispiel aus einem leichteren Gebiete des Wissens, welches Dir für den vor uns liegenden Zweck nichts wird zu wünschen übrig lassen. Hier vor mir steht ein blühender Fliederstrauch. Ich blicke ihn an, und fälle das Urtheil, daß „alle seine Blüthen roth sind." Ohne Zweifel doch ein unmit-

unmittelbar gewisses Urtheil, das, als Wissen (als Urtheil), durchaus keiner weiteren Begründung bedarf. Aber über seine Entstehung kann ich doch Rechenschaft geben. Es besteht, wenn ich von den Worten abstrahire, die nur der Ausdruck des Urtheils sind, aus zwei Gliedern. Das eine von ihnen ist wieder mehrfach, und besteht aus den Anschauungen aller Blüthen dieses Fliederstrauchs. Anschauungen aber sind Urthätigkeiten, und für sie also eine Ableitung weder möglich, noch nöthig: denn sie haben gewiß für jeden Menschen die höchste Klarheit. Das zweite Glied jenes Urtheils ist der Begriff „roth", eine Thätigkeit, entstanden durch den Zusammenfluß und die Ausgleichung einer grösseren oder geringeren Anzahl von Wahrnehmungen rother Gegenstände. Wie nun aus diesen, als Urthätigkeiten, allmälig durch gegenseitige Erweckung, und durch das lebendigere Heraustreten des Gemeinsamen der Begriff entstehe, darüber wird in der Erkenntnißlehre weitere Auskunft gegeben, und auf die Beobachtungen verwiesen, welche jeder darüber mit vollständiger Klarheit in sich selber anstellen kann. Genug, die Entstehung dieses Begriffes wird uns deutlich durch seine Ableitung von Urthätigkeiten. Das aber ist es eben, was wir überall verlangen zur Klarheit der Erkenntniß. Nicht als wenn uns dadurch etwas durchaus Neues für dieselbe gegeben würde: denn die Glieder jenes Urtheils sind nach ihrer Ableitung nicht im geringsten verändert, und die Erkenntniß, welche aus ihrer Vergleichung hervorgeht, noch eben so unmittelbar gewiß. Aber die Vergleichung, und also die unmittelbare Gewißheit hat nun an Deutlichkeit gewonnen; wir sind sicherer, daß ein Anderer dieselben Glieder zu jener hinzubringe, die wir hinzugebracht; während vorher vielleicht die Vergleichung bei dem Einen dieses, bei dem Andern das entgegengesetzte Resultat gab, weil die Glieder derselben nur dunkel und schwankend vorgestellt wurden.

„Die Anschauungen der Fliederblüthen", fragst Du erstaunt, „und der Begriff: roth?" Diese nun wohl nicht, und für

dieses Urtheil freilich ist jede Zergliederung überflüssig, weil seine Glieder unbezweifelt von Allen, welche sie überhaupt bilden, gleichmäßig gebildet werden. Aber nimm den Begriff „sittlich", von dem es sich hier handelt, und die Vorstellung von Handlungen, welche die Subjekte kasuistischer Fragen bilden. Bedürfen auch diese jener verdeutlichenden Ableitung von den Urthätigkeiten nicht? Gewiß ist sie in den meisten Fällen höchst nöthig, wie die Streitigkeiten von Philosophen und Nichtphilosophen lehren, wenn auch allerdings die aus ihnen zusammengesetzten Urtheile der Sittenlehre ebenfalls unmittelbar gewiß sind. — Das Enderkenntniß unserer Untersuchungen wird Dir nun deutlich sein. Nicht die Gewißheit der Urtheile zwar bedarf in den sogenannten unmittelbar gewissen Sätzen einer weiteren Ableitung, aber wohl die Glieder, aus denen sie zusammengesetzt sind, weil erst dadurch ihre unmittelbare Gewißheit wahrhaft Gewißheit wird. Sie bedürfen der Aufklärung, für die es dann freilich wieder eine Gränze giebt; aber keine andere, als die Klarheit. Bis sie diese in ihren Lehrlingen hervorgebracht, so lange ist jede Philosophie nichts, als ein Knäuel willkührlicher Behauptungen, und ich wüßte nicht, warum ich Kants Sittenlehre für etwas anderes halten sollte.

Das ist es dann eben, theurer Freund, warum ich das Apriori die Kindheit, das unmündige Alter der Wissenschaft genannt habe. So ungefähr muß ja wohl der verbrecherische Ausdruck gewesen sein, den Du in Deinem Briefe nicht verwinden kannst. Die vollendete Wissenschaft braucht sich auf nichts weiter zu berufen, als — auf sich selbst. Ihre Urtheile sind sämmtlich unmittelbar gewiß: denn sie fällt kein Urtheil, dessen Bestandtheile nicht durch ihre Construktionen dem Jünger so deutlich sein müssen, daß er über die Rechtmäßigkeit ihrer Verbindung keinen Zweifel mehr hegen kann. Die unmündige Wissenschaft dagegen bewegt sich noch in dem Gebiete der Unklarheit, der Verwirrung. Sie hat auch Urtheile, aber nur schwankende und fließende,

und weiß ihnen keine Festigkeit zu geben durch das, was sie, für das menschliche Bewußtsein erreichbar, von ihrem Wesen und ihrer Entstehung erkannt hat. Um also Glauben zu finden, nicht nur bei Anderen, sondern auch bei sich selbst, bedarf sie der Berufung auf ein fremdes Ansehn für ihre unerklärliche, d. h. unaufklärliche, unklare, und doch, wie jede Wissenschaft sich schmeichelt, absolute Gewißheit. Woher nun diese Berufung? Da sie nicht in dem Gebiete des Bewußtseins liegen kann: so muß sie wohl in dem des Unbewußtseins liegen; und das ist der Ursprung der Erkenntniß A priori. Vor dem Bewußtsein, und also außer demselben, und für dasselbe verloren; und doch — für das Bewußtsein; ein Erkennen und ein Nicht-Erkennen; kurz — ein klägliches Zwittergeschöpf zwischen Vernunft und Unvernunft!

Aber Kant hat freilich, wie Du versicherst, unwiderleglich dargethan, daß eine Sittenlehre aus der Erfahrung auf keine Weise die Anforderungen erfüllen kann, welche wir an eine solche Wissenschaft zu machen berechtigt sind. Wären wir nicht recht übel daran, sagt er, wenn unsere Erkenntniß des Sittlichen nur aus der Erfahrung hervorgehn könnte? Wie sollten wir da nur zu Pflichtgeboten kommen, in denen sich die Hoheit desselben rein abspiegelt? Wir sind ja durchaus nicht im Stande, von irgend einer Handlung in der Erfahrung nachzuweisen, daß sie wirklich ganz rein aus sittlichen Triebfedern hervorgegangen ist. Wie oft betreffen wir Andere, wie oft uns selbst auf einer Selbsttäuschung über unsere wahren Triebfedern! In die tiefsten Falten des menschlichen Herzens versteckt sich die Selbstsucht. Wäre also nur die Erfahrung uns gegeben für die Erkenntniß der Pflichtgebote: so müßte in diese die Unlauterkeit unserer Handlungen übergehn. Aber nein, vermag auch in seinen Handlungen der Mensch nie die Tugend vollkommen darzustellen: so erhält er doch aus einer anderen Quelle ihr unverfälschtes Bild. Hätte es gleich bis jetzt noch keinen redlichen Freund

gegeben: das Pflichtgebot gebietet redliche Freundschaft mit derselben Nothwendigkeit, und dies Gebot also muß durchaus von der Erfahrung unabhängig sein.

Ein scheinbar freilich gründlicher Beweis, und in den Du Dich, lieber Karl, recht verliebt zu haben scheinst. Aber laß mich gleich den Knoten zerhauen. Unrein a priori freilich müssen alle Gebote, die des Eigennutzes eben so wohl, als die Pflichtgebote sein, eben weil sie als Gebote, der gebotenen Handlung vorausgehn. Sie sind also ohne allen Zweifel vor der von dieser möglichen Erfahrung; brauchen aber nicht deshalb gerade vor aller Erfahrung zu sein. Aber sage mir, ist die Vorstellung eines Greifen eine Vorstellung a priori oder a posteriori? Ich setze voraus, es hat nie Greifen gegeben, auch nie jemand geglaubt, wirklich einen wahrzunehmen; in welchem Falle allerdings die Vorstellung desselben gewissermaßen aus der Erfahrung geschöpft heißen könnte. Sie sei reines Erzeugniß der dichtenden Einbildungskraft. Ist sie nun, als solches, a priori oder a posteriori? Du wirst mit Recht, lieber Karl, der Verlockung dieser Frage nicht folgen, sondern jede Antwort auf sie verweigern, da ja die Vorstellung eines Greifen eben so wenig a priori, als a posteriori der zu ihr gehörenden Erfahrung sei. Sie könne überhaupt nicht erfahren werden, da sie nichts in der Erfahrung ihr Entsprechendes habe, sondern eine leere Einbildung sei. Und so wäre denn Alles leere Einbildung, dem nichts in der Erfahrung entspricht? Nach diesem Grundsatze müßte es dann wohl die Sittlichkeit auch sein, von der ja Kant so gewiß versichert, daß in der Wirklichkeit nichts mit ihr übereinstimme, ein Enderkenntniß, mit dem er selbst eben nicht zufrieden sein möchte. Wie es sich nun aber auch damit verhalte: so viel ist wenigstens deutlich aus dem Gesagten, daß die Unmöglichkeit, in der Erfahrung etwas einer Vorstellung Entsprechendes nachzuweisen, für ihr Gegebensein vor aller Erfahrung nichts beweis't. Sie kann zwar als Ganzes nicht aus der Erfahrung stammen, aber doch ihren Theilen

nach, wie die einzelnen Glieder eines Greifen; und dann ist sie freilich nicht nach der Erfahrung von ihr selbst entstanden (denn eine solche sollte ja nach der Voraussetzung nicht möglich sein), aber doch, nachdem das Erfahren überhaupt für das menschliche Bewußtsein begonnen hat, und aus Erfahrungen. Es giebt ja ohne Zweifel auch für Handlungen, und für das, was ihnen zum Grunde liegt, eine schöpferische Einbildungskraft, das heißt, eine Trennung vereinigter, und Verknüpfung getrennter Vorstellungen, so wie es gerade das stets bewegte geistige Leben mit sich bringt.

Aber das stört Dich eben, daß auch die Sittenlehre ihren Ursprung nehmen soll in diesem Gebiete des zufälligen In- und Auseinanderfließens. Da ist Alles so durchaus ungewiß und schwankend; der Eine bildet dieses Bild, der Andere jenes, und kaum zwei dieser Gebilde werden einander völlig gleich sein. Welche Verschiedenheit von den Geboten der Sittenlehre, die sich dem Menschen mit unabweisbarer Nothwendigkeit aufdringen! Nein, sie können nicht aus eben diesen zufälligen Verknüpfungen entstanden, sie müssen uns angebohren sein.

Laß uns, theurer Freund, um über diese Einwendung zu einer deutlichen Erkenntniß zu kommen, ihre unfruchtbare Allgemeinheit verlassen. Die Pflicht- und Tugendgebote bestehen doch aus Urtheilen, nach dem Schema: „Diese oder jene Handlung ist sittlich" oder „ist unsittlich"? Aus Urtheilen also; und ich frage weiter, auf welche Nothwendigkeit Du Dich berufst, auf die Nothwendigkeit der Urtheile, oder auf die Nothwendigkeit ihrer Glieder, um daraus ihr Angebohrensein abzuleiten?

Auf die erste? — Diese hat gar keine Schwierigkeit, und ist hier nicht größer, als bei jedem anderen Urtheile. Daß ein Greif Adlerflügel hat, ist genau eben so nothwendig, als irgend ein Urtheil der Sittenlehre, für jeden nämlich, der die Vorstellung eines Greifen und eines Adlerflügels, also die Glieder dieses Urtheils, in sich trägt. — „Aber dies

letztere Urtheil ist analytisch, die Urtheile der Sittenlehre synthetisch." — Ein Unterschied der Kantischen Schule, der, wie Du aus unseren früheren Unterhaltungen über philosophische Gegenstände weißt, für die wahre Wissenschaft ohne Bedeutung ist. Es giebt überhaupt keine anderen Urtheile, als analytische.*) Jedes positive Urtheil behauptet das Enthaltensein einer Vorstellung in einer anderen, und nur unter der Bedingung, daß dies wirklich der Fall ist, kann das Urtheil richtig sein. Und doch sollte es Urtheile geben, in welchen das Prädikat nicht im Subjekte wäre? Gewiß nicht; denn in diesem Falle könnte es ihm ja nicht in Wahrheit beigelegt werden. Ist nach einem richtigen Urtheile „die wohlthätige Gesinnung pflichtmäßig": so muß der Begriff des Pflichtmäßigen eine Theilvorstellung in jeder Vorstellung einer wohlthätigen Gesinnung, und aus dieser oder anderen, ihr, in Bezug auf ihn, gleichartigen, genau eben so durch die gewöhnliche Begriffbildung hervorgegangen sein, wie der Begriff „roth" aus den Vorstellungen rother Gegenstände. Eine Behauptung, die Du hier noch als bloße Aufgabe fassen magst, um für den Satz Anschaulichkeit zu erhalten, daß die Nothwendigkeit der Pflicht- und Tugendgebote, als Urtheile, nicht größer ist, als die Nothwendigkeit irgend eines aus Erfahrung stammenden.

„Aber nicht bloß die Urtheile der Pflichtgebote, als Urtheile, sondern auch ihre Glieder sind nothwendig; und eben darin beruht ihr Vorzug vor den in der Erfahrung wurzelnden. Das Urtheil, daß ein Greif Adlerflügel hat, wird von dem größten Theile der Menschen nie vollzogen; den sittlichen Gesetzen dagegen kann sich Niemand entziehn". — Nenne mir doch, lieber Karl, die sittlichen Gesetze, denen sich Niemand entziehn kann, die sich nothwendig in jedem Menschen bilden müssen. Etwa die der Kantischen Moral? Das kannst Du doch nicht im Ernst behaupten wollen: denn diese

*) Vgl. Erkenntnißlehre S. 8 bis 45, und Erfahrungsseelenlehre §. 5.

enthalten Kant eigenthümliche Abstraktionen und Verknüpfungen, welche so leicht Niemand in sich bilden wird, als wer eben die Kantische Philosophie studirt hat. Jeder Andere wird, was ihm in verschiedenen Augenblicken seines Lebens als Pflicht erscheint, auf seine Weise wenigstens zusammenfassen, mag auch die Entscheidung der Urtheile, als sittlicher, dieselbe sein; und selbst wenn Kants Zusammenfassung vollkommen wäre: so lehrt doch die leichteste Nachfrage, daß sie nicht in allen Menschen wirklich sich findet. Sie wäre dann eine Entwickelung, die nothwendig, in dem bis zur höchsten Stufe der Ausbildung erhobenen Menschen, entstehn müßte, aber doch eben eine Entwickelung, ein Gewordenes, ein im Bewußtsein Anschaubares, kein vor ihm fertig Gegebenes. Wie uns aber die Menschen in der Wirklichkeit erscheinen: so ist kein sittliches Urtheil absolut nothwendig; und wie wäre das auch möglich, da es der Seelenstimmungen, also der Subjekte für sittliche Urtheile, so unzählig verschiedene giebt? Leibnitz behauptete, kein Blatt sei dem anderen völlig gleich; und dasselbe möchte sich wohl von den unseren Handlungen zum Grunde liegenden Verknüpfungen von Antrieben sagen lassen. Und doch fallen zunächst diese, in ihrer ganzen Einzelnheit und Fülle, nicht die allgemeinen Regeln, bei jedem nicht-wissenschaftlich gebildeten Menschen in die Beurtheilung des Sittlichen; und kein Tugend- oder Pflichturtheil also ist allgemein-nothwendig, weil kein Subjekt für dasselbe allgemein-nothwendig ist.

So sind wir dann allein auf die Prädikate der sittlichen Urtheile zurückgewiesen, die Begriffe des Pflichtmäßigen, des Sittlichguten, des Unsittlichen, und welche andre Begriffe sonst noch als solche gefunden werden mögen. Deutlich und fest umgränzt finden wir auch diese bei wenigen Menschen; aber dunkel wenigstens, dagegen will ich nicht streiten, trägt sie wohl jeder in sich. Folgt aber daraus, daß sie angebohren sind? Kann man nicht eben so wohl denken, daß die menschliche Seele sie, in und während ihres

Bewußtseins, nach ihrer Anlage nothwendig entwickeln müsse, als daß sie schon vor dem Bewußtsein in ihr liegen? Jene Meinung wird durch ihr Nichtgegebensein im Kinde, durch ihr ungleichzeitiges Hervortreten offenbar begünstigt. — „Aber dann waren sie doch vor dem Bewußtsein angelegt in der Seele." — Gewiß ist es höchst ungerecht, daß man immer den Bekämpfern der Begriffe a priori die Ansicht von der Seele als einer tabula rasa, einem rein Todten, einem bloß Leidenden, ohne Selbstthätigkeit, zuschieben will. Nicht die Selbstthätigkeit leugnen wir, sondern nur, daß dieselbe in den Begriffen, von dem zu ihr hinzugekommenen Fremden gereinigt, hervortrete. Ein Selbstthätiges der Seele geben wir als angebohren, als vor aller bewußten Thätigkeit, gern zu; aber dasselbe läßt sich, sobald einmal die bewußte Thätigkeit angefangen hat, durchaus nicht für sich herstellen, also nicht erkennen, ja nicht einmal denken. Aeußerungen der menschlichen Selbstthätigkeit aber haben wir in den menschlichen Wahrnehmungen eben so wohl, als in den menschlichen Begriffen; und auf diese also, im Gegensatz mit jenen und mit anderen menschlichen Thätigkeiten, das Apriori zu beschränken, ist durchaus unrichtig. Menschliche Begehrungen und menschliche Gefühle sind uns, in Vergleich mit mit den Thieren, gleich eigenthümlich, wie unsere Begriffe und das Sittengesetz, und entwickeln sich, wo nur menschliche Anlage zum Leben erwacht, mit derselben Nothwendigkeit. Nicht gerade einzelne Begehrungen und einzelne Gefühle; aber eben so wenig können wir ja, wie ich Dir oben zeigte, einzelne aus der unendlichen Fülle möglicher Sittengesetze als allgemein verbreitet voraussetzen. Sie sind also die Sittengesetze freilich, wie Begriffe und Wahrnehmungen, und wie überhaupt alle menschlichen Thätigkeiten, in der Seele angelegt, noch eh dieselbe zum Bewußtsein erwacht; aber in dieser Anlage sind sie noch nicht Sittengesetze, sondern erhalten diese Gestalt erst durch eine Reihe von Entwickelungen, die überdies bei ihnen größer ist, als bei fast irgend

einer anderen Seelenthätigkeit. Die Lehre vom Apriori weiß von diesen Entwickelungen nichts; wie sie die Sittengesetze hinstellt: so sind für sie dieselben immer gewesen, und also Urthätigkeiten so gut, als die Wahrnehmungen. Eine Behauptung, die sich leicht aus der Beobachtung des menschlichen Lebens widerlegen läßt. Denn dem Einen ist Dieses, dem Anderen Jenes Gesetz; und jeder hat sich ein anderes sittliches Ideal geschaffen, welches er in seinem künftigen Leben verwirklichen will. Ja wenn nicht Zusammenleben und Unterricht eine gewisse Gleichförmigkeit hervorbrächten: so möchten manche Pflichtgesetze vielen Menschen gar nicht zum Bewußtsein kommen. Was durch das Beispiel solcher Menschen ganz deutlich wird, die bloß darum ein sinnliches Leben führten, weil sie kein höheres kannten, und die, getroffen durch irgend eine zufällig in ihnen erregte Vorstellung dieses letzteren, ihr ganzes Leben der Tugend weihten. Nun mag freilich diese Verschiedenheit in der Entwickelung der Pflichtgesetze in gewissen Gränzen eingeschlossen sein; aber schon ihre Verschiedenheit überhaupt zeugt unwiderleglich von der Falschheit der Lehre des Apriori, nach welcher, wenn auch nicht überall alle Gesetze, doch dieselben hervortreten müßten, wo überhaupt sittliche Gesetze zum Bewußtsein gelangen. Geschieht dies nun nicht: so können sie keine Urthätigkeiten sein; und der Sittenlehre wird die Aufgabe, ihre Entstehung aus den Urthätigkeiten so vollständig als möglich darzustellen.

Noch einen andern Grund für das A priori der Sittengesetze haben Kant, und vor und nach ihm viele Andere, darin zu finden gemeint, daß wir ja auch der vollkommensten Tugend erst gleichsam den Stempel des in uns liegenden Ideals aufdrucken müssen, um sie als solche anzuerkennen. Wenn wir kein von ihr unabhängiges Richtmaß für sie in uns trügen, und so auf ihre Prüfung verzichten müßten: so wären wir ja auch in Bezug auf das höchste Gut des Menschen einem regellosen Zufall preis gegeben, und ähnlich durch äußeren

Glanz getäuscht, das Laster als Tugend in uns aufnehmen, und umgekehrt. Aber auch dieser Grund läßt sich leicht als nichtig darthun. Als Tugend anerkennen müssen wir freilich jede Handlungsweise, ehe sie Tugendgesetz für uns werden kann, und insofern muß uns eine Fähigkeit zu dieser Prüfung schon vor ihr zukommen. Aber woher braucht der Maßstab, an der wir die in Anderen uns gegebene Tugend messen, gerade ein höherer zu sein? Können wir sie nicht eben so wohl an dem Geringeren, an unserer Nicht-Tugend messen? Wäre die Tugend schon in uns; so könnte uns ja die Vorstellung, z. B. vom Heiligen des Evangelii, keine Steigerung geben: denn in dem a priori in uns liegenden Ideal müßte dieselbe Stufe des Sittlichen, oder vielleicht gar eine noch höhere, schon längst unser Eigenthum gewesen sein. Wir würden nicht eine fremde Hoheit, wir würden unsere eigene in ihm fühlen müssen; dessen wir uns doch eben nicht bewußt sind, wenn man nicht das etwa Hoheit nennen will, daß wir auf Augenblicke, durch Vermittelung einer lebendigen Erzählung, Christi Tugendkraft zum Beispiel in uns nachbilden können. Eine Größe, die, an sich äußerlich und schwankend, bei den meisten Menschen schnell genug verschwindet. Und doch wird sie von manchen Philosophen uns hoch genug angerechnet. Schon aus dieser Fähigkeit, das Ideal der Tugend vorzustellen, soll ihr A priori mit Nothwendigkeit folgen. „Denn wie vermöchten wir das Höhere überhaupt in uns zu bilden, wenn es nicht auf irgend eine Weise schon in uns wäre? Soll das Innerlichste, das Geistigste durch die äußere Wahrnehmung in uns hineinkommen? Ein unbegreiflicherer Zauber, als alle Annahmen des A priori!" — So unbegreiflich nicht, lieber Karl, selbst nicht für diese Anfangspunkte unserer Untersuchung. Sage nur selbst, ist die Antwort, welche ich Dir gebe, nicht auch etwas Geistiges, etwas Innerliches? Die Gedanken nämlich, aus denen sie besteht. Und doch wüßtest Du durch diesen Brief zunächst weiter nichts, als die Gesichtswahrnehmungen zusammen gestellter Buchstaben

Ist also meine Antwort, als Seelenthätigkeit, als Gedanke, schon in Dir, noch eh Du sie erhältst? Du wirst mit Nein antworten müssen. Als Ganzes sind meine Gedanken vorher nicht in Dir, sondern nur in ihren Bestandtheilen. Durch die Gesichtsthätigkeiten der Schriftzüge werden die ihnen verknüpften Gehörthätigkeiten der Worte, durch diese die diesen verknüpften einzelnen Vorstellungen und Begriffe hervorgerufen, und so setzt sich allmälig das Denken des ganzen Briefes zusammen. Wende dies, lieber Karl, auf die Pflichtgesetze an. Wie meine Antwort aus durch Worte erregungsfähigen Begriffen, so sind die Ideale der Sittlichkeit und die Pflichtgebote aus Vorstellungen von Begehrungen und Gefühlen zusammengesetzt, die auf gleiche Weise durch äußere Zeichen in uns erregt werden können. Die Bestandtheile des steigernden Tugendbildes also mußt Du freilich erweckbar in Dir tragen, um überhaupt seiner Steigerung fähig zu sein; aber von dieser selbst enthalten jene Bestandtheile nichts, eben so wenig, als irgend wie das Ganze meines Briefes in den zu seinem Verständnisse nöthigen Begriffen schon in Dir vorgebildet ist. Dieselbe leicht begreifliche Bereicherung findet sich ja bei allem Lehren. Wie ist es nur möglich, hat man oft gefragt, daß ein Mensch dem Anderen neue Begriffe mittheile, da doch Begriffe, als etwas rein Innerliches, sich der Erweckung von Außen entziehn. Ja wenn es Anschauungen wären! — Nichts leichter. Veranlasse nur die Anschauungen, durch deren Ineinanderwirken die Begriffe entstehn: so wirst Du eben dadurch auch die Begriffe veranlassen. Nicht als wenn diese, als schon vorhanden, durch die Anschauungen, wie durch wundervolle Beschwörungsformeln, in das Bewußtsein emporgehoben würden, sondern, obgleich sie auf keine Weise als Begriffe schon sind, werden sie doch nothwendig durch das Zusammensein der Anschauungen. Ganz eben so verhält es sich mit den Pflichtgesetzen. Ihren Bestandtheilen nach sind sie allerdings in dem Kinde, welchem eine edle Handlung erzählt wird; denn die Gehörthätigkeiten, die durch

das Sprechen des Erzählenden unmittelbar in jenes überfließen, können ihm dieselben freilich nicht geben. Aber diese einzelnen Glieder einer edlen Seele, deren Bild sich vor ihm zusammensetzt, sind Begehrungen und Lustvorstellungen, wie alle anderen, und eben so wenig selbst edel, als die einzelnen Linien, aus denen ein Christusbild Raphaels besteht, schöner, als die Linien seiner Einfassung oder irgend andere. Wie also hieraus ein A priori der Sittengebote folgen solle, sehe ich durchaus nicht ein.

Aber ich sehe schon, lieber Karl, Dich hat das praktische Moment gefangen genommen, welches Kant der Entstehung a priori der Sittengesetze zuschreibt. Nicht blos für die Richtigkeit der philosophischen Erkenntniß, sondern auch für die Lauterkeit der Gesinnung ist ihm die Herleitung aller moralischen Begriffe aus reiner Vernunft von der höchsten Wichtigkeit. Darin beruht nach ihm ihre Würde und Hoheit: denn so viel man Empirisches hinzuthut, so viel entzieht man ihrem uneingeschränkten Werthe und ihrem Einflusse auf die Gemüther der Menschen. — Lauter Behauptungen, aus denen man recht das Kindesalter der Wissenschaft und die unvollkommene Begriffbildung erkennt, welcher Kants Metaphysik der Sitten angehört, und von der ich Dir schon früher Beispiele mitgetheilt habe. Sein Gedankengang mag dabei ungefähr folgender gewesen sein. Die empirische Wissenschaft von der Seele entspringt aus bewußten Thätigkeiten, also, wenn man mit Kant einen inneren Sinn annimmt, durch die Wahrnehmung derselben, oder aus dem Sinnlichen. Gäbe es nun eine Wissenschaft a priori: so würde diese, im Gegensatz mit jener, eine von aller sinnlichen Wahrnehmung unabhängige oder eine nicht-sinnliche sein. In dem Gebiete des Sittlichen aber haben wir einen ähnlichen Gegensatz. Denn Gefühle und Triebe werden eben so, wie Erkenntnisse, zunächst durch äußere Einflüsse geweckt und genährt, und sind also sinnliche Gefühle und Triebe. Zu diesen jedoch gehören offenbar die sittlichen nicht, ihnen also

mit Recht nicht-sinnlich heißen. Eine Gleichnamigkeit, die zu einer trefflichen Theorie verarbeitet werden kann! Denn wie sollte es nun nicht Jedem, der nur hören kann, deutlich sein, daß die nicht-sinnlichen Triebe und Gefühle nur nicht-sinnlich erkannt werden können; jede sinnliche Erkenntniß von Begehrungen aber, oder jede, die sich aus bewußten Thätigkeiten entwickelt, zugleich die Verunreinigung der sinnlichen Begierde mit sich führen muß? Als wenn roth und blau deswegen stets beisammen, oder gar Eins sein müßten, weil sie doch beide „nicht weiß" sind! Nein, lieber Karl, so darf keine Wissenschaft schließen, die bis zur klaren Anschauung dessen vorgedrungen ist, was sie wissen soll. Warum kann das sittliche Wollen nicht eben so wohl als ein einzelnes in uns entstehn, und, als solches, wenn wir uns nun einmal dieses Ausdrucks bedienen wollen, durch den inneren Sinn wahrgenommen werden? Diese Sinnlichkeit der Erkenntniß hat mit der Sinnlichkeit, welche der Sittlichkeit gegenübersteht, nicht das Geringste gemein.

Aber ich kann Dir, lieber Karl, kein kräftigeres Gegenmittel gegen die Lehre vom Apriori geben, als die Stelle, welche mir hier bei'm Durchblättern von Kant's Metaphysik der Sitten in die Augen fällt, und die gleichsam die höchste Spitze, der Zielpunkt ihrer ganzen Untersuchung ist, die endliche Auflösung der Frage nämlich, wie reine Vernunft praktisch werden könne. Da heißt es dann S. 110: „Das vernünftige Wesen zählt sich als Intelligenz zur Verstandeswelt, und bloß als eine zu dieser gehörige wirkende Ursache nennt es seine Causalität Willen. Von der anderen Seite ist es sich seiner doch als eines Stücks der Sinnenwelt bewußt, in welcher seine Handlungen, als bloße Erscheinungen jener Causalität, angetroffen werden, deren Möglichkeit aber aus dieser, die wir nicht kennen, nicht eingesehn werden kann, sondern an deren Statt jene Handlungen als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich Begierden und Neigungen, als zur Sinnenwelt gehörig, eingesehn werden müssen. Als bloßen

Gliedes der Verstandeswelt würden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßen Stücks der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. (Die ersteren würden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweiten der Glückseeligkeit beruhn). Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens, unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen, und die diesem Princip gemäßen Handlungen als Pflichten ansehn müssen." — Ich bin recht eigentlich ungeduldig geworden unter dem Abschreiben, und es überläuft mich ein Schauer, wenn ich bedenke, daß man diese Worte nun schon beinah vierzig Jahre lang in Deutschland nachgesprochen und nachgeschrieben hat, worunter doch ihr Urheber eben so wenig etwas Deutliches denken konnte, als Du und ich. Ja gewiß, nicht bloße Saumseligkeit und Gleichgültigkeit hat die Philosophen anderer Völker abgehalten, uns auf dem von Kant betretenen Pfade zu folgen, und wenn es unter uns Sitte geworden ist, sie deshalb zu bedauern: so muß ich mich, trotz aller Vaterlandsliebe, zu ihrer Parthei schlagen, welche uns bedauern, daß wir den Weizen wahrer philosophischer Erkenntniß, welchen vielleicht kein Volk in reicherem Maße hervorzubringen geschickt ist, als das Deutsche, so freventlich ersticken unter der Saat des verderblichsten Unkrauts. Welch ein Gewebe von Widersprüchen in jener Theorie! Schon daß Kant überhaupt von der Verstandeswelt etwas wissen

will, könnte ihm zum Vorwurf gemacht werden: denn er sagt es ja überall, daß die Erkenntniß derselben rein unmöglich sei, indem die Kategorieen immer sinnliche Formen oder Schemata der Einbildungskraft erforderten. Unter der Form der Zeit müßten wir ja Alles denken, was wir überhaupt denken sollen, und ein Verstand, der ohne dieselbe die Dinge anschaute, sei selbst problematisch. Aber was noch mehr ist, nicht allein denken sollen wir hier die Verstandeswelt, sondern auch als Ursache denken. Eine Ursache außer der Zeit, und von ihr unabhängig! Aber noch nicht genug; wie hier nicht ein einzelnes Glied der Verstandeswelt, sondern die ganze Verstandeswelt Ursache, also in die Sinnenwelt hineinversetzt wird: so wird auf der anderen Seite das Moralgesetz (denn dieses ist ja dasjenige, dessen Praktischsein untersucht wird), offenbar doch ein Glied der Sinnenwelt, zu einem Gliede der intelligiblen erhoben, und soll, als solches, für jene Gesetze gegeben! — Gewiß, auch Dir, theurer Freund, kann unmöglich wohl werden in dieser dichten Finsterniß, welche man uns als Tageslicht aufdringen will. Einer spricht es dem Andern nach, daß er in ihr klar sehe, weil er fürchtet, man möchte ihn etwa für blind halten, wenn er die Wahrheit sagte. Laß uns nicht den Schwarm dieser Traumwachenden vermehren! Was mich betrifft, ich bekenne offen und frei, daß ich von allen jenen gepriesenen Herrlichkeiten nichts sehe — gar nichts, als Nacht und Dunkel. Schäme Dich nicht, wenn Du auch nichts siehst. Mögen jene träumen, wir wollen wachen!

Fünfter Brief.

Du hast mir, theurer Freund, durch Deine Antwort recht frohe Stunden bereitet. Nicht etwa, daß es mich kitzelte, Dich zu meinen Fahnen hinübertreten zu sehn, und in Deinem Briefe ein Echo meiner Ansichten zu vernehmen — nein, lieber Karl, ich traue mir so viel Liebe zur Wahrheit

zu, daß ich sie auch in den Beweisführungen des Gegners erkennen und anerkennen würde. Aber wer könnte wohl die Wahrheit lieben, und nicht zugleich ihre Verbreitung wünschen? Und so fühle ich mich dann, das will ich nicht leugnen, jedes Mal von dem Gefühl der lebendigsten Freude durchströmt, wenn es mir gelungen ist, irgend einen menschlichen Geist, auf den ich einen Werth lege, den Verlockungen der philosophischen Lügenpropheten zu entreißen, und ihn auf den Weg des Lebens und der Wahrheit zurückzuführen. Zurückzuführen? — Ja sicherlich, theurer Freund, der Weg der falschen Spekulation ist nicht der dem Menschen natürliche; vielmehr kann dieser von Natur nicht anders, als der Stimme seines gesunden Bewußtseins vertrauen, die ja in jedem Augenblicke so laut und vernehmlich zu ihm redet, und vor der sich zu verschließen, dennoch die erste Bedingung ist, unter welcher allein er in jene Mysterien aufgenommen zu werden hoffen darf. O daß sich Keiner verlocken ließe, ein so großes und theures Gut hinzugeben um — ein wahres Nichts, ja um weniger als Nichts. Denn muß nicht das mit Recht weniger als Nichts genannt werden, was uns selbst der gesunden Philosophie beraubt, zu welcher alle Menschen die Anlage in sich tragen, und die sich in jedem gewiß emporbilden würde, der die Weihe irgend einer Wissenschaft empfangen hat? Zuweilen, theurer Freund, kann es mich in eine recht tiefe Betrübniß, ich möchte fast sagen, Schwermuth, versenken, wenn ich sehe, wie der größere Theil unserer heranwachsenden Jugend in den Jahren, in welchen der Keim gelegt werden muß zu Allem, was künftig einmal reichliche Früchte tragen soll, nur immer hascht und hascht nach dem Truggebilde, welches man ihm als Wahrheit vorhält, und darüber die Wahrheit vielleicht für das ganze künftige Leben einbüßt. Freilich ist mit dem, was man auf Universitäten lernt, weder Alles gewonnen, noch Alles verloren, und das Leben selbst mit seinen mannigfachen Begegnissen und Aufgaben hat eine große Kraft, auch ohne die Weisheit der Schule, eine gesunde Philoso-

phie

phie zu wecken und zu nähren. Und, was schadet es, kann man hinzufügen, daß die Jünger der sogenannten Spekulation nun diese von der Schule unabhängig in ihnen gewordene Lebensweisheit nicht gerade Philosophie nennen werden? Wenn sie nur ihren Geist aufklärt, mag sie es unter diesem oder jenem Namen thun! — Der Name freilich ist gleichgültig; aber wie Wenige werden die Kraft zu diesem Selbstaufschwunge in sich tragen! Bei den Meisten ist nur zu viel durch den Mangel einer ihnen von Anderen mitgetheilten festen Grundlage verdorben! Betrachte nur mit aufmerksamem Blicke den Kreis derjenigen, welchen die Berathung und Verwaltung der gemeinsamen Angelegenheiten übertragen ist. Es giebt gewiß unter ihnen tiefblickende und umsichtige Männer, zu denen auch der hellste Philosoph ehrfurchtsvoll hinaufsehn müßte; aber die Mehrzahl? Welch ein Schwanken der Ansichten, welche Verwirrung der Principien, nach denen sie die ihnen übertragenen Geschäfte und sich einander beurtheilen! Ein noch deutlicheres Beispiel, leider! steht uns in der öffentlichen Meinung täglich vor Augen. Wäre wohl noch eine Steigerung der babylonischen Sprachverwirrung möglich, welche überall hervortritt, wo irgend eine außer dem gewöhnlichen Treiben liegende Handlung der allgemeinen Beurtheilung unterworfen wird? — So lange freilich jene Nebelphilosophie die Herrschaft behauptet, müssen wir unter allen diesen Uebeln geduldig fortseufzen. — Aber laß uns, theurer Freund, das Beste hoffen, laß uns — für das Beste thätig sein!

An Deine Bedenklichkeiten über das Wesen der menschlichen Freiheit, dessen Aufklärung Du mir als meine heutige Aufgabe hingestellt hast, kann ich nun schon mit weit freudigerem Muthe gehn, da ich weiß, daß ich bei Dir mit Sicherheit auf die Stimme des allgemein menschlichen Bewußtseins bauen kann, und also nur nöthig habe, die Aussprüche desselben mit Auswahl aneinander zu reihen und zu verdeutlichen, um Dich für die Wahrheit zu gewinnen. Deshalb schrecken mich auch die Einwendungen nicht, welche Du

aus dem Bewußtsein selbst gegen meine Verwerfung der gewöhnlichen Freiheitslehre *) ableitest. Ich brauche sie nur zu zergliedern, um ihnen den falschen Schein zu nehmen, der sie nach dem Urtheil der verbreiteten oberflächlichen Auffassungsweise, von der auch Du wohl fortgezogen werden mußtest, verdunkelt; und Du wirst gewiß auf meine Seite treten.

Ich stelle also für meine jetzige Beweisführung noch einmal die Behauptung auf, die Sittlichkeit des Menschen erhalte, oder vermehre, oder vermindere sich genau mit eben der streng ursächlichen Nothwendigkeit, mit welcher irgend eine andere Veränderung der äußeren oder inneren Natur entsteht oder vergeht. Zuerst, lieber Karl, nimm keinen Anstoß an dem Worte „Natur". Du sollst es, hoffe ich, künftighin vollkommen gerechtfertigt finden: bis dies aber gründlich und anschaulich geschehn kann, muß ich Dich bitten, die Glossarien unserer neueren philosophischen Schulen darüber zu vergessen. Wie Lessing in dem bekannten Gespräche mit Jacobi, will auch ich mir Alles natürlich ausgebeten haben, und kann mir die Einmischung eines Uebernatürlichen in die Natur durchaus nicht gefallen lassen. Solche Theorieen, wie die Kantische, auf welche ich Dich neulich aufmerksam machte, versetzen mich nicht selten in eine Art von Erbitterung, in einen philosophischen Feuereifer, in dem ich mich kaum halten kann. Ist denn die sittliche Gesinnung nicht eben so wohl in der Zeit, als irgend ein anderer menschlicher Seelenzustand? Entsteht, wächst und vergeht sie nicht, oder dauert in der Zeit, wie alle übrigen? Und was in der Zeit ist, entsteht, und vergeht, und dauert: das sollte nicht zur Natur gehören, nicht zur sinnlichen Welt? Wenn religiöse Schriften einen Unterschied machen zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, und dann doch wieder dieses mit jenem in einen ursächlichen Zusammenhang treten, und eins das andere fördern oder ihm widerstehn lassen (wo denn

*) Vergl. meine „Erfahrungsseelenlehre ꝛc." S. 217. und an anderen Orten.

doch offenbar beide zur Natur gehören müssen): so habe ich nichts dagegen. Das Leben scheidet seine Begriffe nicht so streng, wie die Wissenschaft; und wer wollte pedantisch jenem den Sprachgebrauch dieser aufdringen? Aber in ihr selbst muß die Wissenschaft unerbittlich streng sein, und jede Nachsicht führt zu schwer zu lösenden Verwirrungen. Die Natur begreift alles, was in der Zeit ist, die Zeit aber ist die nothwendige Bedingung alles menschlichen Vorstellens und Denkens, und also denkt der Mensch nur Natürliches, und muß selbst das natürlich denken und dichten, was er über die Gränzen der ihm bekannten Natur hinaus versetzt. Nun aber ist unstreitig Sittlichkeit eben so wohl, als Unsittlichkeit, in der Zeit, und also ein Glied in der Reihe der Naturbegebenheiten. Auch die sittliche Zukunft jedes Menschen hängt ab von dem auf der einen Seite, was er jetzt ist, auf der andern von den auf ihn geschehenden Einwirkungen, und wird durch beide vollständig bestimmt.

Und dagegen sollte unser Bewußtsein sprechen? So oft ich es vernommen habe, hat es vielmehr meinen Satz bestätigt. Laß uns dasselbe gemeinschaftlich vernehmen. Ist es Dir noch nie vorgekommen, daß jemand, der Dir besonders theuer war, sich einem Laster ergeben hatte; und was war dann Dein Trost? Gewiß doch, daß er wieder gebessert werden könne. Aber wie? Etwa rein aus sich selbst, so daß Du nur ruhig zuzusehn brauchtest, und gar nichts dazu beitragen konntest? Nein, sicherlich hast Du ihn ermahnt, hast ihn zu allerlei Tugendübungen veranlaßt, durch welche er selbst zu seiner Besserung kräftig hinarbeiten sollte, oder auch wohl, zum Beispiel, wenn es ein Deiner Sorgfalt anvertrautes Kind betraf, dasselbe zu dergleichen Tugendübungen mit Zwang angehalten. Alles Maßregeln, die einen streng ursachlichen Zusammenhang zwischen sittlichen und unsittlichen Zuständen der Seele voraussetzen, und ohne denselben ungereimt, ja wahnsinnig wären. Auf eben diese Weise hört man auch über all die Menschen beurtheilen. Der arme Mensch, sagt man

mußte wohl böse werden: denn er hat ja von Jugend auf nichts als Laster und Ausschweifung in seiner Umgebung gesehn; während man einen Anderen glücklich preis't, auf den die väterliche oder mütterliche Tugend, als das schönste Erbtheil, übergegangen ist. Wäre dies möglich, wenn nicht auch Sittlichkeit und Unsittlichkeit aus bestimmten Ursachen sich entwickelten?

Aber die *Zurechnung* des Guten und Bösen, wendest Du ein, wird durch diese Lehre aufgehoben. Wie darf ich einen Menschen tadeln, wenn er doch nicht an seiner Unsittlichkeit schuldig, sondern von ihr, wie von einem *unvermeidlichen Unglück* getroffen worden ist! — Woher ich ihn tadeln darf? Aus einem gewiß vollgültigen Grunde; nämlich, weil er *schlecht ist*. Wenn Du eine Pflanze durch Deine Nachlässigkeit hast verkrüppeln lassen, so daß sie nur verwelkt, und nie wieder so weit erstarken wird, um Blüthen und Früchte zu tragen; ist sie *darum* weniger verkrüppelt und welk, weil die Schuld *an* Dir liegt, und sie bei einer sorgfältigeren Wartung eben so üppig hätte gedeihen können, als die Deines fleißigeren Nachbarn? Eben so urtheilen wir bei allen Natur- und Kunst-Produkten, denen man doch nicht einmal einen innerlich lebendigen Trieb zuschreibt; um so weniger also darf uns diese Beurtheilungsweise bei Menschen auffallen. Was schlecht ist, ist schlecht, mag nun die Ursache davon in ihm selbst, oder in seinen äußeren Umgebungen liegen. War ein schlechter Mensch vor einem Jahre noch sittlichrein; desto besser: dann ist um so eher Hoffnung, das noch nicht so tief in ihm gewurzelte Laster wieder auszurotten. Aber für diesen Augenblick ist er lasterhaft, und verdient, auch wenn der Grund davon in fremden Zufällen lag, unsere Verachtung. Dies Letztere besonders will man gewöhnlich nicht zugeben. Daß wir den Pflichtvergessenen *verachten*, sagt man, das zeugt unwiderleglich von der allen unseren Beurtheilungen der Sittlichkeit zum Grunde liegenden Idee der Freiheit. Wäre der Sünder nicht frei, nicht selbst die Ursache seiner Sünde: so müßten wir ihn bedauern, beweinen, nicht mit Verachtung

brandmarken. — Bedauern, beweinen? ja wohl; und wer wollte sich dem entziehn, wenn er bedenkt, wie manche herrliche Seele durch ein unglückliches Gewebe von Zufällen oder durch Verführung ein Raub von Leidenschaften und niedrigen Begierden wird! Aber den Knecht niedriger Begierden, wie er jetzt ist, müssen wir, trotz alles Mitleids, dennoch auch verachten: denn Verachtung ist ja eben das Wort für das Gefühl, mit dem uns sittliche Schlechtigkeit, ihrer Natur nach, erfüllt. Jede Mangelhaftigkeit hat ihr eignes Gefühl: Unglück ein anderes, als Beschränktheit, Mangel an Urtheilskraft ein anderes, als Unwissenheit; und so hat dann auch natürlich die Unsittlichkeit, als von all den genannten Mängeln verschieden, ihre besondere, dem einen mehr, dem andern weniger ähnliche Empfindung. Wollten wir Unglück und Unsittlichkeit gleich fühlen: so müßten wir entweder alles Gefühles beraubt, oder auf eine wunderliche Weise verschroben sein: denn die Verschiedenheit beider Gefühle ist nicht etwas erst mittelbar Entstandenes und Erkünsteltes, sondern ergiebt sich von selbst, und mit Nothwendigkeit. So kann also das Gefühl der Verachtung sehr wohl mit der strengsten Nothwendigkeit in der Entwickelung der menschlichen Seele bestehn. Die Zurechnung ist in Bezug auf die Gegenwart völlig unbedingt, bedingt aber freilich in Bezug auf die Vergangenheit, indem ja allerdings, wie die Erfahrung jedes Tages lehrt, ein jetzt sittlich schlechter Mensch früher sittlich gut gewesen sein kann, und umgekehrt. Jetzt gehören die äußeren Einwirkungen, die ihn unsittlich gemacht haben, zu ihm: denn sie sind innerlich, und nur eben dadurch ist er schlecht geworden; so daß wir also die ganze Schärfe unserer Verdammung auf ihn fallen lassen müssen. Vor einem Jahre aber waren sie ihm fremd, und hätten ihm unter anderen Verhältnissen immer fremd bleiben können. Es wäre also im höchsten Grade ungerecht, sie ihm dennoch zur Last zu legen.

Mit welchen widersinnigen Theorieen hat uns seit Kurzem die Lehre von der auch für die Vergangenheit unbeding=

ten Zurechnung beschenkt! Der größte Theil der neueren kritischen Schule erzählt uns von einem intelligiblen Charakter, dessen bloße Erscheinung der in der Zeit sich entwickelnde sei. Von diesem letzteren leugnen sie auf keine Weise, daß er den Gesetzen der strengsten Naturnothwendigkeit gemäß sich fortbilde, und mannigfach durch äußere Umstände bedingt und bestimmt werde. So müsse ihn jeder beurtheilen im Leben, so auch die Naturlehre der Seele; aber der höchsten Beurtheilungsweise, der religiösen Ansicht nach, sei der Mensch absolut frei, eben in Bezug auf jenen intelligiblen Charakter, über dessen Verhältniß zum erscheinenden aber sie dann freilich weiter keine Auskunft zu geben wissen. Ja, ein anderer philosophischer Schriftsteller behauptet sogar ganz offen, was sich am Charakter der Menschen verändere, sei nur Schein, nur Nebenwerk, betreffe die Sittlichkeit nicht, die sich, selbst bei dem äußerlich auffallendsten Uebergange von dem niedrigsten Laster zur Tugendstärke, dennoch stets gleich bleibe! Nach dieser Ansicht also müßte ein Mensch, der als Kind in unbewußter Unschuld fortlebt, als Jüngling durch betäubenden Sinnenrausch hingerissen, als Mann von Ehrgeiz beherrscht wird, aber dann zur Selbsterkenntniß erwacht, und in einer Reihe kraftvoller Jahre am Schlusse des Lebens ein reiches Bild erhabener Tugendstärke in sich darstellt, doch sein ganzes Leben hindurch bleibend entweder sittlich oder unsittlich gewesen sein. Sage mir, lieber Karl, duldet man irgend wo anders eine so gräuliche logische Verwirrung? Darf man in einer anderen Wissenschaft willkührlich Subjekte von entgegengesetzter Beschaffenheit unter einen allgemeinen Ausdruck zusammenfassen, und dann darauf pochen, daß sich Ein Prädikat für alle müsse auffinden lassen? So aber verfährt man doch offenbar bei der unbedingten Zurechnung. Die Menschen werden eingetheilt in sittlichgute, und sittlichböse, und man fragt, zu welcher von beiden Klassen dieser oder jener Mensch gehöre. Das müsse sich ja, meint man, bestimmen lassen, da ja je-

dem Subjekte ein Prädikat entweder zukomme, oder nicht. Aber ist denn „der ganze Mensch" ein Subjekt, in Bezug auf welches man vernünftiger Weise eine solche Anfoderung machen kann, wenn man darunter alle die unendlich vielen, stets wechselnden Seelenstimmungen begreift, welche das Leben eines Menschen von der Wiege bis zum Grabe ausfüllen? Das Verschiedene muß verschieden beurtheilt werden, und dem tiefsten Grunde nach ist jeder Augenblick des Lebens einer besonderen sittlichen Prüfung fähig, und, will man vollkommen sicher gehn, bedürftig. Nicht gerade, als wenn man von keinem gestern sittlichguten Menschen versichern könnte, er sei auch heute sittlich gut, ehe man ihn von neuem beobachtet. Eine solche Ungewißheit findet sich ja in keinem anderen Gebiete, und es wird sich kein Gärtner scheuen, für seine Fruchtbäume so lange einzustehn. Eben so bei der Beurtheilung der Sittlichkeit. Wer sittlich stark ist, der ist gegen alle diejenigen Versuchungen gerüstet, welche mit Wahrscheinlichkeit vorhergesehn werden können; und wir dürfen hier, wie bei unseren übrigen Erkenntnissen, von einzelnen Urtheilen, indem wir mehrere Momente zusammenfassen, zu immer weiteren übergehn, und endlich das Urtheil fällen, „dieser Mensch ist gut" oder „ist schlecht." Manche bleiben auch wohl ihr ganzes Leben hindurch sich so gleich, daß ihre Beurtheilung im Ganzen keine Schwierigkeit findet; aber immer müssen wir im Auge behalten, daß dieselbe in Wahrheit vom Einzelnen ausgeht, und nur in ihm ihre rechte Begründung finden kann. Die Vergangenheit also dürfen wir auf keine Weise in und durch die Gegenwart beurtheilen; in Bezug auf die Gegenwart aber verstattet auch die Lehre von der streng-ursachlichen Nothwendigkeit sittlicher und unsittlicher Handlungen unbedingte Zurechnung; und mehr verlangt das klare menschliche Bewußtsein nicht.

Auch Du, theurer Freund, glaubst die Würde, die Hoheit des Menschen durch die Leugnung der Freiheit geschmälert. — „Nach der Versicherung des Gewissens, schreibst

Du, vermögen wir sittlich zu sein, wenn wir nur wollen; nach Deiner Lehre müssen wir sittlich oder unsittlich sein, wie es die Umstände mit sich bringen." — Ganz richtig dies Letztere, aber auch das Erstere: denn widersprechen diese Sätze einander? Freilich folgt aus den Umständen mit Nothwendigkeit unsere Sittlichkeit oder Unsittlichkeit; aber, merke wohl, der vorzüglichste unter diesen Umständen ist — unser Wollen. Schwerlich wirst Du doch behaupten, jedes Wollen des Sittlichen habe wirklich Sittlichkeit zur Folge; sondern das Wollen muß stark sein, stark genug um die Versuchungen zu überwinden, welche uns entgegen kommen. Auf diese Weise nehme auch ich den Satz an, daß wir, wenn wir nur wollen, sittlich handeln können; ja ich gebe ihm sogar noch größere Fülle und Festigkeit, steigere also die Macht und Würde des Menschen, indem ich behaupte, wir können nicht nur, sondern wir werden nothwendig tugendhaft handeln, wenn wir es kräftig genug wollen. — „Können aber nicht Umstände eintreten, die auch den stärksten Willen überwinden? Giebt es nicht nach meiner Lehre für jeden Menschen eine Versuchung, der er nicht widerstehn kann?" Eine Versuchung? Nein. „Aber eine Reihe von Zufällen, die ihn nach und nach zum Knechte der Sünde machen würden?" — Vielleicht. Aber ein für alle Mal, lieber Karl, mit solchen Subtilitäten verschone mich. Dabei wird mir immer zu Muthe, als wenn ich bei Wasser und Brot so lange eingesperrt werden sollte, bis ich die hochweise Frage beantwortet, was denn eigentlich größer sei, ein Sechseck oder ein Achteck. Nicht etwa ein Sechseck oder ein Achteck in demselben Kreise (das läßt sich leicht genug entscheiden), sondern ein Sechseck oder ein Achteck überhaupt, mögen sie übrigens für sich so groß angenommen werden, oder so klein, als man will. Ich weiß sehr wohl, daß man in der Philosophie solche Untersuchungen liebt, ja daß manche Systeme weiter gar nichts enthalten; aber ich für mein Theil werde sie immer fliehen. Welche von zwei Unendlichkeiten größer sei?! Nun freilich, für

jeden Willen läßt sich eine Verkettung äußerer Einwirkungen denken, die ihn unsittlich macht; aber für jede solche Verkettung auch ein noch stärkerer Wille. Für diesen dann freilich wieder siegreiche Versuchungen; und so — sage sich müde bis in alle Ewigkeit, wer daran Vergnügen findet!

Wird aber nicht meine Lehre der Tugend selbst nachtheilig sein? Denn wie bewahren wir uns vor der quälenden und die Kraft zum Guten lähmenden Unruhe, die dadurch nothwendig entstehen muß, daß wir bedenken, auch unsere Sittlichkeit könne uns durch ein widriges Schicksal entrissen werden? — Eben so, wie wir uns vor anderen beunruhigenden Gedanken bewahren. Wir wissen, auch das festeste Lebensglück kann durch irgend einen Sturm so gänzlich zerstört werden, daß auch keine einzige Blüthe mehr uns bleibt; aber welcher Vernünftige wird sich dadurch den Genuß des gegenwärtigen Glückes verkümmern lassen? Sehn wir bis jetzt noch keine Wolke am Horizonte: so freuen wir uns des Sonnenscheins; kommt der Sturm näher, dann können wir freilich nicht mehr so ruhig bleiben, aber sage selbst, theurer Freund, wenn es doch wahr ist, daß er uns vernichten kann, und ohne unsere Vorkehrungen wahrscheinlich vernichten wird; ist es nicht besser wir opfern diesen Vorkehrungen ein Paar sorglose Augenblicke, als daß wir in träger Sicherheit von ihm hingerissen werden? Siehst Du Dich also von Versuchungen umstellt: so denke, daß auch Du fallen kannst, und schaffe Dein Seelenheil mit Zittern und Zagen. Du wirst nachher desto freudiger sein können: denn Kräftigung ist immer nütze, auch wenn man nicht in Gefahr kommt. Auch von dieser Seite also wird die Darlegung der Lehre von der Freiheit, als einer widersinnigen Erdichtung, nicht schädlich wirken; dagegen wird sie auf viele andere Verhältnisse den heilsamsten Einfluß äußern. Sie wird die Verachtung der Unsittlichen (die allerdings, wie ich oben gezeigt, natürlich nothwendig ist) durch Mitleid mindern und mäßigen; sie wird die strenge Gränze zwischen verschuldeten und unverschuldeten Handlun-

wischen, und uns lehren (was man freilich in manchen durchaus nicht einsehn will), daß ein Verbrecher, wie er schlecht geworden ist, auch wieder gut werden kann. Nicht Alle freilich, eben wie nicht jede Krankheit heilbar ist, wenigstens nicht durch die uns bekannten Mittel; aber jene Lehre wird die Gesetzgeber und Regenten aufklären, daß und welcher Unterschied Statt findet zwischen heilbarer und nicht heilbarer sittlicher Verderbniß.

Aber die Lehre von der Freiheit, so viele Philosophen sich auch gegen sie erklärt haben, hat sich doch immer erhalten, und ist von den ausgezeichnetsten Männern eben um der Würde willen festgehalten worden, welche, wie jene, und wie noch Kant und seine Schüler versichern, durch sie allein der menschlichen Natur gesichert, mit ihr entrissen wird. Wie sollen wir dies erklären, und der Blendung des Glanzes entgehn, welcher in dieser Würde von ihr auszugehn scheint? — Auch das ist so schwer nicht, wenn wir uns nur entschließen, ihm für einen Augenblick dreist entgegenzusehn. Der ganze Zauber beruht in einer Verwechselung der metaphysischen und der sittlichen Freiheit. Die sittliche Freiheit ist die Kraft des sittlichen Wollens im Menschen, vermöge deren es das sinnliche Wollen zu bekämpfen, und sich von ihm unabhängig, das heißt ja frei, zu erhalten, stark genug ist. Dieser Freiheit wohnt also allerdings eine hohe Würde bei, die der menschlichen Natur entrissen würde, wenn man ihre Fähigkeit leugnete, zu derselben zu gelangen. Aber nicht im Mindesten wird dadurch der Hoheit der sittlichen Freiheit Abbruch gethan, daß wir behaupten, sie entstehe nach einer strengen ursächlichen Verknüpfung. Wie sie auch geworden sein mag: sie selbst bleibt ja immer dieselbe; und unsere Hochachtung wird durch die Einsicht in ihren Ursprung eben so wenig verringert, als unsere Verachtung gegen das Laster. Die metaphysische Freiheit dagegen ist nicht nur an sich von allem Ehrfurchtgebietenden entblößt, sondern ihr Begriff enthält eine vollendete Widersinnigkeit,

und sie ist eine der unbegründetsten Erdichtungen, welche jemals in der Philosophie ersonnen worden sind. Sie soll das Vermögen sein, unabhängig von allen Antrieben zwischen dem Guten und Bösen zu wählen. Aber wer ist denn hier der Wählende? „Der freie Wille des Menschen", antwortet man, „der eben, unabhängig von allen Antrieben, zum Guten eben so wohl, als zum Bösen sich neigen kann."— Aber ist denn der Wille irgend etwas außer den Antrieben? Wollen und getrieben werden ist ja ein und dasselbe, nur von verschiedenen Seiten aufgefaßt: denn wir wollen nichts, als durch die Vorstellung irgend eines Interesses, und dieses Interesse ist das Treibende. So geht also der Wille in der Summe der Antriebe auf; und außer diesen bleibt für jenen, also für die metaphysische Freiheit — ein leeres Nichts. Woher nun aber das auch sie begleitende Gefühl der Hoheit, um dessen willen Kant und so viele Andere nicht von ihr lassen wollen? — Ist es Dir nicht schon zuweilen begegnet, lieber Karl, daß ein sonst gleichgültiger Mensch Dir lieb und werth wurde wegen einer unbedeutenden Aehnlichkeit mit einem Deiner Freunde? Verknüpfen wir doch sogar mit blossen Namen die Vorstellung dieses oder jenes Charakters durch die dunkle Association mit der Vorstellung derer aus unserer Bekanntschaft, welche zufällig diesen Namen tragen. So werde ich gewiß von einem Karl, von dem mir erzählt wird, jetzt ein vortheilhafteres Vorbild fassen, als eh ich Dich kennen lernte; und selbst Romanenhelden können uns mit sonst übelklingenden Namen versöhnen. Dieser dunklen Association, und gewiß nichts Höherem, verdankt die Vorstellung der widersinnigen metaphysischen Freiheit das mit ihr verknüpfte Gefühl der Hoheit. Die Hoheit der sittlichen Freiheit schwebt dabei denen unbewußt vor Augen, welche sich nicht gewöhnt haben, beide von einander zu scheiden; isoliren wir aber jene: so wird uns gewiß mehr ärgerlich, als erhaben zu Muthe werden. Eine Krone aus Goldpapier also, vor der so viele Philosophen sich beugen, und die ihr

abzureißen, Du eben nicht, wie ein Majestätsverbrechen, zu scheuen brauchst?

Die letzte und bedeutendste Schwierigkeit bei der Verwerfung der metaphysischen Freiheit endlich könnte darin zu liegen scheinen, wie man denn überhaupt, wenn doch nichts in der Wirklichkeit ihr entspricht, zu einer solchen Dichtung gekommen sei. Auch darüber denke ich Dir Auskunft geben zu können. Halte nur immer fest, daß das eigentliche Wesen jener Idee in der Verneinung des ursächlichen Zusammenhangs besteht, und dieser kein bejahendes Merkmal ergänzend zur Seite tritt. Nun aber kommen wir zur Kenntniß des ursachlichen Zusammenhangs nur durch vielfache Beobachtungen darüber, welche Veränderungen beständig auf einander folgen. Wo diese Beobachtungen aus irgend einem Grunde noch nicht zu einiger Vollständigkeit gediehen sind, da fehlt uns wenigstens eine deutliche Anschauung von dem hier Statt findenden Verhältnisse zwischen Ursachen und Wirkungen. Nun aber ist es ja ein bekannter und leicht erklärlicher Fehler aller werdenden Wissenschaft, daß sie von dem, was für sie nicht da ist, mit großer Bestimmtheit versichert, es sei überhaupt nicht vorhanden; und so lange also die Kenntniß von den Ursachen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit mangelte: so lange mußten diejenigen immer ein großes Uebergewicht behalten, welche die streng ursachliche Abfolge für dieses Gebiet überhaupt leugneten, und den Grund der Tugend in ein außer der Natur liegendes, für uns nicht erkennbares Sein versetzten. Den Behauptungen ihrer Gegner hatten sie, außer jenem dunklen Gefühl der Erhabenheit, ihre Unwissenheit, als die geschickteste Vertheidigungswaffe, entgegen; und erhielten so für ihre rein aus Verneinungen zusammengesetzte Idee einen leichten Sieg, obgleich der gesunde Menschenverstand täglich im Leben nach der entgegengesetzten Regel urtheilen mußte.

Du fragst vielleicht, lieber Karl, ob dies denn immer so bleiben müsse, oder wodurch wir jenen falschen Ansichten be-

gegnen können. — Durch nichts, wie Du siehst, als durch eine so scharfe Beobachtung der menschlichen Seele, daß wir die Ursachen der Sittlichkeit und Unsittlichkeit bestimmt anzugeben vermögen. Und dadurch hoffe ich Dich dann vollkommen von der Nichtigkeit der metaphysischen Freiheit zu überzeugen; die vorliegenden Auseinandersetzungen aber magst Du nur als Präliminarien ansehn, und als eine nothwendige Vorkehrung, damit Du nicht bei der Darstellung der Sittenlehre selbst durch die Einmischung dieser Vorurtheile gestört wirst.

Sechster Brief.

Du verlangst, theurer Freund, daß ich, noch eh' ich meine Untersuchungen über die Sittenlehre selbst beginne, so kurz, aber doch so deutlich als möglich, Dir die Umrisse derselben nach der mir eigenthümlichen Behandlungsart entwerfe. Nicht unwahr schilderst Du unser peinigendes Gefühl bei manchen philosophischen Untersuchungen, welche uns bald hierhin, bald dorthin, gleichsam als Gefangene, fortschleppen, ohne uns wissen, oder auch nur ahnen zu lassen, wohin sie eigentlich steuern, bis sie uns endlich an einem Punkte aussetzen, wo wir es gerade am wenigsten erwarteten, nun aber durch Weg und Verdruß so abgemattet sind, daß wir auf keine Weise, wie wir doch sollten, den ganzen Weg noch einmal prüfend zu durchmessen vermögen. Aber ist es wohl möglich, lieber Karl, überall eine Uebersicht der Wissenschaft schon vorher zu geben? In einer Wissenschaft, welche, wie die Sittenlehre, noch zu keinem festen Grunde gediehen ist, können wir ja unmöglich schon am Anfange alle die Untersuchungen bestimmen, zu denen wir durch dieses oder jenes unerwartete Bedürfniß werden gedrängt werden. Oder vielmehr, wenn sie auch dem Lehrenden schon vollständig vor Augen stehn (wie das allerdings bei ihrer Darstellung, und auch bei der meinigen, der Fall ist), kann und darf sie doch dieser dem Lernenden nicht mittheilen; denn es würde ihm in ihnen ja doch

nicht mehr geben, als größtentheils bedeutungslose Namen, die ihn durch ihre Neuheit und Dunkelheit zerstreuten. Auch entsteht jenes peinliche Gefühl weniger durch die Unkenntniß des äußersten Ziels, und der mancherlei zu ihm hinführenden Windungen, als durch die unnatürlichen Verschlingungen dieser letzteren, welche es uns unmöglich machen, die Richtung, nach der wir fortschreiten, im Auge zu behalten. Ungefähr ist ja Jedem die Aufgabe der Sittenlehre bekannt; bleiben wir also nur immer im Klaren über den Zusammenhang der schon vollendeten Untersuchungen unter sich und mit jener: so wird die Unkenntniß der noch bevorstehenden uns nicht ängstigen können. Doch will ich Dir im Voraus mittheilen, was ohne Undeutlichkeit mittheilbar ist.

Unser nächstes Bestreben muß natürlich das sein, mit vollkommener Bestimmtheit zu erkennen, was wir, und was jeder Mensch, der nicht auf irgend eine Weise in Vorurtheilen befangen, oder überhaupt verschroben gebildet ist, bei den Wörtern „sittlich" und „unsittlich" denken. Hiemit haben wir dann den Grund unserer Wissenschaft vollständig gelegt. Denn (das wird Dir schon aus den Begriffen klar werden können, welche wir im gemeinen Leben mit jenen Ausdrücken verbinden) in der Erkenntniß des Unsittlichen haben wir die Pflichtenlehre, in der des Sittlichen die Tugendlehre gefunden. Das Letzte wenigstens wird Jeder unbedingt zugeben, und es bedarf also keiner weiteren Erläuterung, da man fast allgemein „Sittlichkeit" und „Tugend" gleichbedeutend braucht. Zwar wollen Einige unter Tugend nur die höhere Sittlichkeit verstanden wissen, diejenigen nämlich, welche alle sittlich gleichgültigen Handlungen leugnen, und denen also Sittlichkeit nicht mehr ist, als die Verneinung von Unsittlichkeit. Aber jener Sprachgebrauch und diese Meinung werden uns nicht weiter aufhalten können, da auf den ersteren wenig ankommt, die Falschheit der letzteren aber aus unserer Darstellung der Art und Weise, wie die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen in uns entstehen, genü-

gend erhellen wird. Dagegen die Beschränkung der Pflicht auf die Vermeidung alles Unsittlichen schon deshalb eher Widerspruch finden muß, weil man ja von jeher auch positive Pflichten aufgestellt hat, wie Wohlthätigkeit, Dankbarkeit und viele andere. Aber schon die Scheidung dieser von den übrigen durch den Namen von weiteren oder bloß verdienstlichen, nicht unnachlaßlichen Pflichten, zeigt deutlich, wie wenig der Name Pflicht ihnen mit Recht zukömmt. Ist es nicht ein Widerspruch, von nicht unnachlaßlichen Pflichten zu sprechen, wenn man doch vorher, wie Kant und Andere, welche diese Eintheilung aufstellen, das Wesen aller Pflichtgebote darin gesetzt hat, daß sie nothwendig, also doch wohl eben alle unnachlaßlich, gebieten? In manchen Fällen freilich mögen Dankbarkeit und Wohlthätigkeit wahrhaft Pflicht sein; aber dann sind sie Pflichten in jener engeren Bedeutung, und ihre Unterlassung unsittlich. Ich glaube daher mit vollem Rechte den Begriff der Pflicht auf das Verbieten des Unsittlichen beschränken zu müssen, nur daß freilich nicht nur ein Handeln, sondern auch ein Nichthandeln unsittlich sein kann, und so also die doppelte Verneinung, aber nur mittelbar, eine Bejahung, ein Gebot herbeiführt. Du siehst, lieber Karl, wie schon hier die Verständigung ohne ein tieferes Eingehn, höchst schwierig ist, und wie ich Dich in Bezug auf die vollständige Erklärung dieser Sätze immer auf die Zukunft verweisen muß.

Wie wir zu den Begriffen des Sittlichen und des Unsittlichen gelangen, habe ich in meinen früheren Briefen an mehreren Stellen wenigstens schon angedeutet. Beide entspringen aus Gefühlen, nicht etwa nur nach unserem Systeme, und für die, welche ihm zu folgen geneigt sind, sondern bei allen Menschen, und nothwendig. Sie sind eben Begriffe von Gefühlen, Gefühlbegriffe, die durch die Ineinanderbildung gleichartiger Gefühle (hier der des Unsittlichen und des Sittlichen) genau auf dieselbe Weise sich

lich zu entwickeln, wie der Begriff „Baum" aus den zu ihm gehörigen Anschauungen.

In diesen einfachen Zügen hast Du, lieber Karl, den Grundriß der ganzen Wissenschaft. Ihre Urbestandtheile sind Gefühle, aus den Gefühlen werden, durch die gewöhnliche Begriffbildung, die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen, aus beiden zusammengenommen dann wieder, nach der gewöhnlichen Urtheilsbildung, Pflicht- und Tugendgebote. Denn ist irgend eine Handlung mit dem Gefühl des Sittlichen oder Unsittlichen begleitet, und treten neben sie, von ihr geweckt, die Begriffe dieser Gefühle ins Bewußtsein: so haben wir in ihrem Nebeneinandersein das Urtheil: „mein Gefühl bei dieser Handlung ist ein Gefühl des Sittlichen" oder „Unsittlichen", oder, was dasselbe, „diese Handlung ist sittlich" oder „unsittlich". Das heißt aber nach dem Obigen: „Sie ist Tugend", oder „ihre Unterlassung ist Pflicht", so daß also die Wissenschaft weiter nichts zu thun hat, als die Urtheile dieser Art zu sammeln, und für eine zweckmäßige Uebersicht in Klassen zu ordnen. Gewiß doch eben keine durch vielgliedrige Zusammensetzung und Verwickelung zurückschreckende Untersuchung. Die ganze Schwierigkeit liegt in der möglichst scharfen Begränzung der Gefühle des Sittlichen und Unsittlichen gegen alle mehr oder weniger ihnen verwandten, und in der vollständigen Vermeidung und Aufdeckung der Vorurtheile, welche uns, von der gewöhnlichen Darstellungsweise der Sittenlehre her, wie die Scylla und Charybdis, von allen Seiten drohend umlagern. Laß uns denn versuchen, zwischen ihnen durchzuschiffen.

Der Hafen, aus dem wir auslaufen, ist, wie gesagt, der Satz, daß wir uns des Sittlichen und Unsittlichen ursprünglich durch das Gefühl bewußt werden, und alles Wissen über sie von diesem abgeleitet ist. Umgekehrt also, als wie in den herrschenden Systemen unserer Zeit der Verlauf der Sache dargestellt wird: denn nach diesen sind Begriff und Urtheil über das Sittliche das Erste, das Gefühl aber nichts,

als

als eine Abkürzung dieses letzteren, ein so schnelles Urtheilen daß wir uns seiner einzelnen Glieder und Schlußfolgen nicht deutlich bewußt werden. Dagegen wir behaupten, aus dem Gefühle entstehe der Begriff des Sittlichen, und dann erst das Urtheil, nicht etwa als Verdeutlichung des Gefühls, oder als seine nothwendige Begründung durch ein tiefer im Bewußtsein liegendes Wissen, sondern als bloße Verknüpfung des ursprünglichen Gefühls mit dem, aus ihm und anderen gleichartigen, hervorgegangenen Begriffe.

Für das Verständniß dieser Darstellung muß ich Dich zuerst an den oft mit Dir besprochenen Satz erinnern, daß die Gefühle keine besonderen, von Vorstellungen und Begehrungen verschiedenen Thätigkeiten sind, sondern Eine Seelenthätigkeit zugleich, nur in verschiedenen Beziehungen, Gefühl, Vorstellung und Begehrung sein kann. Dies wird Dir hier besonders anschaulich werden. Was wir bei einer jeden Handlung als sittlich oder unsittlich beurtheilen (darüber brauche ich im Allgemeinen kein Wort weiter zu verlieren), ist doch eigentlich nicht die äußere Handlung, nicht die Armbewegung des Banditen, oder die Lippenbewegung des Lügners, sondern die diesen Handlungen zum Grunde liegende Gesinnung, oder das Wollen derselben. Nicht, als ob auf die Ausführung einer unsittlichen Handlung gar nichts ankäme; sondern ein ins Werk gesetztes Verbrechen ist allerdings unsittlicher, als ein nur gewolltes, welches durch ein anderes besseres Wollen zurückgehalten worden ist. Aber bei jenem liegt die Steigerung der Unsittlichkeit nicht eigentlich in dem Hinzukommen der Handlung, als eines äußerlich werdenden, und den ihr unmittelbar zugehörenden Thätigkeiten, sondern diese sind nur Zeichen für einen solchen Grad der Stärke ihres Wollens, daß es allen übrigen Willensregungen obzusiegen vermochte, und allein in der Steigerung dieser Stärke ist die der Unsittlichkeit begründet. Das Wollen ist es demnach auch hier, welches wir als unsittlich beurtheilen, und zu diesem Behufe fühlen müssen.

Um aber ein Urtheil darüber zu fällen, müssen wir es vorstellen; und so ist also eine und dieselbe Thätigkeit hier zugleich ein Vorstellen und ein Wollen und ein Fühlen.

Darüber noch folgende Erläuterungen. Vorstellung nennen wir jede Thätigkeit in Bezug auf ihre Verknüpfung mit einer anderen, welche entweder ganz oder zum Theil in ihr enthalten ist. Inwiefern also zu meinem Fühlen des Unsittlichen der Begriff dieses Gefühls hinzutritt, ist es eine Vorstellung dieses Fühlens; und inwiefern der Begriff des Wollens dem Gefühle sich anschließt, und ich durch ihn dasselbe als Wollen denke, ist dasselbe eine Vorstellung des Wollens. Menschliche Seelenthätigkeiten aber kann ich, wie bekannt, nur durch sie selbst vorstellen, nur indem ich sie, mehr oder weniger lebendig, in mir nachbilde oder wiederhole. Die Vorstellung des Wollens bleibt demnach auch als Vorstellung noch ein Wollen, wenn auch ein schwächeres, wovon uns jeder Tag unseres Lebens belehren kann. Denn wünschen wir nicht selbst, indem wir die Wünsche eines Freundes lebhaft vorstellen? Und wenn dies Wünschen vielleicht mehr eine durch die Innigkeit unseres Verhältnisses erzeugte Folge der Vorstellung des fremden Wollens, als unmittelbar in ihr gegeben scheinen könnte: so setze an die Stelle des Freundes einen Dir gleichgültigen Menschen oder gar einen Gegner, und frage Dich, ob Du anders kannst, als die Vorstellungen seiner Begierden durch eigne, wenn auch schwächere, Begierden in Dir nachbilden. Gewiß nicht; und so ist also die Vorstellung eines Wollens zum Behuf seiner sittlichen Beurtheilung, zugleich auch Wollen. Eben so aber zugleich auch Gefühl, nicht etwa nur begleitet von einem Gefühle, als einer besonderen Thätigkeit. Gefühl nämlich ist jede Thätigkeit in Bezug auf ihre Kraft und Erregtheit. Deine Geschmackthätigkeiten bei dem Schmecken einer angenehmen Speise heißen deshalb ein angenehmes Gefühl, weil sie in diesem Schmecken lebendiger erregt, oder gereizt sind, als in dem Schmecken einer nicht ange=

nehmen. Deine Gehörthätigkeiten bei dem Anhören einer schönen Musik werden harmonischer bewegt, als gewöhnlich, bei dem Anhören einer erhabenen zu einer höheren Kräftigung gesteigert; und insofern nennen wir jene Seelenstimmung ein Gefühl des Schönen, diese ein Gefühl des Erhabenen, obgleich die Thätigkeiten, welche hier Gefühl, offenbar zugleich auch Gehörwahrnehmungen sind. Ganz auf gleiche Weise nun wird die Vorstellung eines Wollens zugleich auch ein Fühlen sein können, und muß es sein, wie wir behaupten, wenn ein Urtheil über seine Sittlichkeit gefällt werden soll. Man sagt gewöhnlich: „diese Handlung wird als sittlich gefühlt". Du siehst aber wohl (und dies möchte ich um der Genauigkeit willen nicht übersehn haben), daß wir den leidenden Ausdruck recht wohl auch in den thätigen verwandeln könnten, und also sagen: „diese Handlung fühlt als sittlich", oder „als ein Gefühl des Sittlichen". Denn der „Wir", der diese Handlung fühlt, ist in diesem Augenblicke doch in der That kein anderer, als die Vorstellung der Handlung oder der ihr zum Grunde liegenden Gesinnung selbst. „Wir", als Vorstellung des sittlichen Wollens, also als die Thätigkeiten dieses Wollens, sind sittlich kräftiger erregt, als andere unserer Thätigkeiten, oder als „Wir" in diesen anderen Thätigkeiten. Jene Thätigkeiten also, jene Vorstellungen gewisser Willensthätigkeiten, die zugleich Willensthätigkeiten oder Wollen, sind auch zugleich Gefühlsthätigkeiten, und als solche haben wir sie hier zunächst zu betrachten, während ihre Auffassung, insofern sie Vorstellungen und Begehrungen sind, uns ferner liegt.

Worin bestehn also die Gefühle des Sittlichen und Unsittlichen? In dem gegebenen Falle, wie wir gesehn, in der Vorstellung von Willensthätigkeiten oder Begehrungen. Wenigstens sind dies die fühlenden oder gefühlten Thätigkeiten. Nun aber gehört zu jedem Gefühle, außer diesen, noch eine Seelenstimmung, gegen welche oder in Vergleich

mit welcher gefühlt wird. Von einem Menschen, der beständig in demselben Maße der Erregtheit und der Kräftigung beharrt (wie z. B. ein für alles, außer seiner Wissenschaft, verknöcherter Gelehrter) pflegt man zu sagen, er habe gar kein Gefühl. Sollte dies nun auch ein populärer Sprachgebrauch, und für die schärfere Begriffbestimmung der Wissenschaft nicht brauchbar sein: so ist doch so viel gewiß, daß ein stärkeres Gefühl, wie wir hier zur Bestimmung des Sittlichen und Unsittlichen bedürfen, nur bei einer gewissen auffallenderen Verschiedenheit zweier Thätigkeiten, in Bezug auf ihre Reizung oder Kraft, gedacht werden kann. Welches ist nun hier also die zweite Thätigkeit, in Vergleich, mit welcher die Vorstellung einer sittlichen Handlung Gefühl der sittlichen Stärke, die Vorstellung einer unsittlichen Gefühl der sittlichen Schwäche wird? Denn mit diesen Merkmalen können wir vorläufig diese beiden Gefühle gegen andere begränzen. Die aufgeworfene Frage ist nicht schwer zu beantworten. Die Zustände unserer Seele, in Vergleich mit welchen wir andere als sittlich oder unsittlich fühlen, sind die unserer gewöhnlichen Stimmung, die sittlich-gleichgültigen. Indem Du meinen Brief liesest, und die darin aufgestellten Sätze prüfest, lieber Karl: handelst Du sittlich oder unsittlich? Keines von beiden, wirst Du wahrscheinlich antworten. Nicht als ob das Lesen eines Briefes, oder die Betrachtung eines philosophischen Gegenstandes überhaupt und in jedem Falle der sittlichen Beurtheilung entzogen wäre. Wer bei einer wissenschaftlichen Untersuchung, die ihn fast unwiderstehlich zwingt, den Behauptungen seines Gegners Recht zu geben, bewußt oder unbewußt sich gegen dieselben verhärtet, und sich die Ungründlichkeit seiner eignen absichtlich verschleiert, der handelt gewiß unsittlich; so wie der sittlich, welcher mit edler Selbstverleugnung in einem solchen Falle auf den Lorbeerkranz verzichtet, der ihm von allen Seiten dargeboten wird, und den er mit leichter Mühe sich hätte bewahren können, obgleich

ihm sein Bewußtsein sagt, daß er ihn nicht verdiene. Aber Du, hoffe ich, gehst in diesem Augenblicke weder damit um, Dich gegen meine Darstellung zu verstecken, noch bist Du mit Vorurtheilen zu ihr gekommen, deren Ueberwindung sittliche Kraft erfoderte; und die meisten unserer Seelenzustände liegen in der That in diesem Nullpunkte der Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Daher uns auch ein Maaß für die Handlungen über oder unter ihm, selten mangelt. In dem Zustande der unsittlichen Leidenschaftlichkeit selbst zwar werden wir uns derselben nicht bewußt, eben weil die unsittliche Begierde die ganze Seele so gefangen hält, daß auch nicht einmal die Erinnerung irgend eines der sittlich gleichgültigen Zustände, welche doch den größten Theil unseres Lebens einnehmen, jene Finsterniß durch das Gefühl ihrer Unsittlichkeit zu erhellen vermag. Aber sobald in einer leidenschaftlosen Stimmung die Vorstellung derselben wieder erweckt wird (was doch eben durch ihre schwächere Wiederholung geschieht): so tritt auch jenes Gefühl, als Gefühl der Reue, ein; und selbst das schwärzeste Laster entbehrt der sittlich-gleichgültigen Seelenzustände keineswegs so ganz, daß sie nicht wenigstens, wo es auf Beurtheilung **fremder** Handlungen ankommt, das Gefühl ihrer Unsittlichkeit vermitteln sollten. Vielmehr lehrt die Erfahrung, daß Lasterhafte über Andere nicht nur meist streng, sondern auch nicht selten überaus fein urtheilen. Die Erinnerung ihrer unsittlichen Handlungen (so haben sie sich gewöhnt) erlangt nie bei ihnen in einem leidenschaftlosen Zustande eine solche Lebendigkeit, daß dadurch ein starkes Gefühl ihrer eignen Unsittlichkeit entstehn könnte; sobald aber eine fremde Handlung ihrer Beurtheilung dargeboten wird, bringen sie zum Abwägen derselben die reinste Gemüthsstimmung mit, so daß auch nicht das leiseste Steigen oder Fallen der Schalen ihrem aufmerksamen Blicke entgeht.

Willst Du also über die Sittlichkeit einer eigenen oder fremden Handlung urtheilen: so gehört dazu nothwendig zweierlei. Erstens mußt Du selbst in diesem Augenblicke in

einer so begierdelosen Stimmung, oder doch ihrer mächtig genug sein, daß Du ohne Furcht, dem Zubeurtheilenden Unrecht zu thun, ihn vor Deinen Richterstuhl rufen kannst. Zweitens muß auch dieser Zubeurtheilende in Deiner Gewalt sein, d. h. Du mußt Deine Seelenstimmung, oder die des Anderen, bei der zu beurtheilenden Handlung bestimmt und vollständig vorstellen können. Bist Du nicht im Stande, jener Dich genau zu erinnern, d. h. sie, wenn auch freilich schwächer, zu wiederholen, oder kennst Du dieselbe zu wenig, um sie wahrhaft nachbilden zu können: so mußt Du auf ein richtiges Urtheil Verzicht leisten. Sind aber beide Bedingungen erfüllt: so findet sich das Urtheil von selbst. Die Vorstellung der bei der zu beurtheilenden Handlung zum Grunde liegenden Gesinnung muß gegen jene erstere ein Gefühl der sittlichen Stärke, oder der sittlichen Schwäche, oder endlich der sittlichen Gleichgültigkeit sein; und hast Du auch die Begriffe dieser Gefühle bestimmt und deutlich gebildet: so setzt sich aus jenem und diesen Dein Urtheil nothwendig zusammen.

Alles kommt nun darauf an, die Gefühle des Sittlichen und Unsittlichen schärfer zu bestimmen. Für die Wissenschaft nämlich, welche unter die streitenden Partheien als Schiedsrichterinn treten soll; und also einer Auffassung jener Gefühle bedarf, die lebendig zugleich und bestimmt genug, um von keiner jener Partheien abgeleugnet zu werden. Denn an und für sich, siehst Du wohl, bedarf ein vorurtheilsfrei gebildetes Gemüth keiner weiteren Unterstützung. Wie die sittlichen Gefühle als eigenthümliche unter den übrigen existiren: so werden sie auch, wie alle übrigen Thätigkeiten, die etwas Gemeinsames enthalten, nach und nach zu einem eigenthümlichen Begriffe sich durchbilden, und mit ihm sind dann für die Beurtheilung der Sittlichkeit alle Elemente gegeben. Was soll eine Läuterung, eine bestimmte Begränzung des sittlichen Gefühls, wenn es von Anfang an sich rein erhalten, und vermöge dessen sich selbst so bestimmt als möglich

begränzt hat? Aber in diesem Maße unverfälscht findet es sich selten; wir empfangen und nähren alte, und wir erzeugen neue Vorurtheile; und wäre das auch nicht: so ist ja doch, wie ich Dir in einem früheren Briefe gezeigt, der Trieb zu zergliedern, und zu begränzen, und gegliedert zusammenzustellen, eben so ursprünglich, als irgend ein andrer. Nur das Eine, theurer Freund, mußt Du wohl ins Auge fassen, daß uns die wissenschaftliche Bestimmung der Gefühle der Sittlichkeit und Unsittlichkeit durchaus keine Wissenschaft von etwas Neuem giebt, sondern nur hervorhebt, was in jenen selbst schon liegt. Ihr höchstes Ziel ist eine möglichst anschauliche Beschreibung derselben, und alle Urtheile, deren sie sich für diese bedient, nur analytisch, nur Wiederholungen ihrer selbst. Wie die Gefühle der Sittlichkeit und Unsittlichkeit jetzt unbewußt: so sollen sie künftig bewußt in Dir werden; das heißt, Du sollst im Stande sein, den Verlauf dieses Werdens unterbrechend, jedes seiner einzelnen Glieder besonders hervorzuheben, und es nach seinem psychologischen Charakter, so wie bei jeder besonderen Entwickelung zugleich das allgemeine Gesetz zu denken, in welches dieselbe mit ähnlichen zusammengefaßt werden kann.

Die Gefühle der Sittlichkeit und Unsittlichkeit bestehn, wie wir gesehn, aus zwei verschiedenartigen Gliedern. Das Eine, der sittlich-gleichgültige Zustand, bedarf keiner weiteren Aufklärung, da uns jede Stunde Beispiele für ihn darbietet, und außerdem der Mannigfaltigkeit ein so großer Spielraum in ihm gegeben ist, daß jeder Versuch, ihn zu begränzen, vergebene Bemühung wäre. Unsere Untersuchung muß sich also zu dem anderen Gliede wenden, zu den sittlichen und unsittlichen Zuständen. Ich will zuerst die letzteren in Betracht ziehn, und demnach zunächst die Frage beantworten, durch welche Merkmale unsittliche Seelenstimmungen von den übrigen sich unterscheiden.

Wir können hier, was nicht gerade oft rathsam ist, unsere Antwort aus dem populären Sprachgebrauche ent-

lehnen. Wie gesagt, ein seltener Fall; aber Sittlichkeit und Unsittlichkeit haben von jeher auch nicht-wissenschaftliche Menschen so angelegentlich beschäftigt, und überdies liegt ihre Eigenthümlichkeit auch der ungeübteren Beobachtung so offen, daß wir uns über jene richtige Bestimmung nicht wundern dürfen. Die Philosophen haben zwar größtentheils, wenn auch nicht tiefere, doch entlegnere Bestimmungen gesucht; aber zur beiläufigen Erläuterung findet sich die Bestimmung des gesunden Menschenverstandes gewiß auch in jedem philosophischen Systeme.

Du hast unstreitig, lieber Karl, schon errathen, welche ich meine. Unsittlichkeit, hört man überall, besteht in der Herrschaft einer Begierde über uns. Laßt euch nicht von euren Begierden unterjochen! so tönt uns von jeder Kanzel, aus jeder gemeinfaßlichen Sittenlehre, so schon dem zarten Kinde in den Ermahnungen der Mutter entgegen. Alle fühlen die Wahrheit dieses Wortes, und daß Knechtschaft unter der Begierde Sünde sei, ist noch von keiner Schulphilosophie bestritten worden. Aber dennoch bietet dieser Ausdruck bei genauerer Betrachtung so große Schwierigkeiten dar, daß es leicht erklärlich ist, warum sich auf der anderen Seite keine mit ihm begnügt, sondern jede andere bestimmtere an seine Stelle zu setzen gesucht hat.

Eh ich dies weiter ausführe, nur noch eine Bemerkung. Die Bestimmung der Unsittlichkeit als Herrschaft der Begierde ist offenbar nicht so zu verstehn, als wenn es an sich unsittliche Begierden gebe, während andere an sich, und daher überall, wo sie sich finden, sittlich wären. Es giebt allerdings einen Unterschied zwischen edleren Neigungen und unedleren, und es ist z. B. wohl keinem Zweifel unterworfen, daß das Gefallen an der Anschauung schöner Gemählde, und das an der Erwerbung einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit edlerer Art sind, als das an Reizungen der Geschmacksthätigkeiten. Aber wenn jene Neigungen zu heftige Begierden werden, und, wie man sich aus-

zudrucken pflegt, die Vernunft unterjochen: so ist der ihrer Herrschaft Dienende eben so unsittlich, als wer unedleren Begierden dient. An sich also ist keine Begierde weder sittlich noch unsittlich; sie wird das letztere nur dadurch, daß sie eine zu große Herrschaft an sich reißt, und auch die schätzenswertheste Neigung muß uns, bei dem Uebermaße ihres Strebens nach Befriedigung, unfehlbar einer gerechten Verachtung Preis geben.

Und nun frage ich Dich, theurer Freund: was will denn eigentlich der Ausdruck sagen: „Sklave einer Begierde seyn“? Wird nicht jeder Mensch regiert von seinen Begierden, und kann er anders, nach der Einrichtung seiner Natur, als ihnen gehorchen? Gewiß müssen wir jenes unbedingt zugeben, dieses verneinen. Schon in meinem letzten Briefe machte ich Dich, bei Gelegenheit der Lehre vom freien Willen, darauf aufmerksam, daß ja der Wille des Menschen überhaupt nichts anders sei, als die Summe seiner Antriebe, seiner Begehrungen. Ihnen also müssen wir folgen, ihrer Leitung kann sich Niemand entziehen. Nicht, als wenn er nicht in einem einzelnen Falle einen andern Weg einschlagen könnte, als wohin die zufällig in ihm erregten Antriebe ihn drängen; er vermag vielmehr allerdings, ihnen zu widerstehn; aber doch nur — vermöge eines anderen stärkeren Antriebs, der bis jetzt in ihm geschlummert, und nun auf irgend eine Weise in seiner ganzen Kraft geweckt wird. Hat also eine Handlung nicht in einer einzelnen Begierde ihren Grund: so geht sie aus einer Verzweigung mehrerer einstimmiger oder widerstreitender hervor, deren letztes Ergebniß eben Wille genannt wird. Auch liegt nicht etwa darin der Unterschied des Sittlichen und Unsittlichen, ob man Einem Antriebe oder ob man mehreren folge: denn jener kann ja mit Recht uns gewichtig, diese kleinlich und unbedeutend sein; und überhaupt, wie sollen wir die Begierden zählen, oder wie könnte ihr Zahlverhältniß hier irgend Gewicht haben?

Giebt es denn aber durchaus kein Beispiel davon, daß ein Mensch allen Antrieben sich entzieht? Es ist bekannt, daß gerade darin Kant das Wesen der Sittlichkeit setzt. Sein kategorischer Imperativ gebietet, allen Antrieben, ohne Unterschied, zu entsagen, und rein aus der Achtung vor dem Gesetze seine Handlungen hervorgehen zu lassen. Aber ist das kein Antrieb? Der edelste vielleicht unter allen, aber ein Antrieb dennoch; und wenn er allein der Ausartung zur Unsittlichkeit nicht ausgesetzt ist: so kommt es nur daher, weil man eben dieselbe schon durch seinen Begriff selbst von ihm ausgeschlossen hat. Er setzt also das Gesetz schon voraus, welches wir erst suchen; und wenn auf der einen Seite seine Ausschließung aus der Klasse der Antriebe und Neigungen gegen die Foderung einer streng wissenschaftlichen Begränzung der Begriffe sich nicht halten läßt: so täuscht er uns auf der andern durch die Vorspiegelung einer neuen Erkenntniß, indem er doch ihrer Erläuterung die unbekannte Größe wieder heimlich beigemischt hat. Wie auch selbst diese Beimischung bei Kant auf eine falsche Weise vollzogen, und dadurch der Begriff des Sittlichen widerrechtlich verengt worden ist — davon ein ander Mal. Genug, der kategorische Imperativ bietet uns kein Beispiel dar von Handlungen, die wider unsre Neigungen geschähen.

Aber handelt nicht eben der Unsittliche nicht selten wider seine Neigung? Frage den Schlemmer, was er lieber wolle, einem unmäßigen Genuß entsagen, zu dem sich ihm morgen die Gelegenheit darbieten wird, oder eine mehrere Tage dauernde Krankheit, als die nothwendige Folge davon, erdulden. Ohne Zweifel wird er das Erste wählen; denn wer möchte nicht die Entbehrung einer so kurz währenden, so ohne Spur verschwindenden Lust einer langen Schmerzenszeit vorziehn, welche uns während ihrer Dauer zu jeder lebendigen und angestrengten Thätigkeit untüchtig macht, und ihre Folgen vielleicht über mehrere Jahre hinaus erstreckt? Aber der morgende Tag kommt heran, die Ueberfülle des

Genusses bietet sich dar, und der Unmäßige thut, was er bald mit schwerer Reue büßen muß. Er hat also offenbar gegen seine Neigung gehandelt, wie sie sich vor und nach der unmäßigen Befriedigung seines Gelüstes aussprach. Vor und nach derselben, aber unmittelbar vor und während ihrer war die Begierde dieses Gelüstes allerdings der mächtigste Antrieb: denn nur dadurch wurde ja der unmäßige Genuß in ihm Handlung. Nicht also wider alle Antriebe, sondern nur wider seine wahren Antriebe, wider die wahre Werthgebung seiner Seele hat er gehandelt.

Was heißt das aber: „seine wahre Werthgebung"? Ist nicht Alles wahr in ihm, was in ihm wirklich ist? Nun aber war doch in dem Augenblicke, als er zum unmäßigen Genusse hingerissen wurde, ohne Zweifel der Antrieb dazu wirklich in ihm der stärkste, und also in Wahrheit. Was geht uns das an, daß er vorher und nachher anders fühlte? Wir verändern ja wohl auch sonst unsre Meinung über den Werth der Dinge, und Niemand rechnet uns als Unsittlichkeit an, daß uns vorher, oder vielleicht auch jetzt, die richtige Erkenntniß davon mangelte. Daß der Mensch in dem angeführten Beispiele nachher den Schmerz lieber nicht haben mag, ist ohne Unsittlichkeit erklärlich: denn Schmerz will niemand gern; und daß er die frühere Lust lieber nicht gehabt zu haben wünscht, darf uns eben so wenig befremden, und liegt nur darin, daß er sie nicht lebhaft genug in seine Erinnerung zurückzurufen vermag. Wäre das, wer weiß, was er wählte!

Um jedes Mißverständniß zu vermeiden, noch einige genauere Bestimmungen. Zuerst, was wir hier von einem Handeln des Unsittlichen gegen seine wahre Werthgebung gesagt, bezieht sich auf keine Weise auf eine sogenannte objektive, allgemeingültige Wahrheit derselben. Es ist nicht von dem, was alle oder die meisten Menschen, sondern allein von demjenigen die Rede, was er selbst höher schätzt. Wenn ein Mensch wirklich einen kurzen Genuß bei langen Schmer-

zen der Entbehrung jenes ersteren vorzöge: so würde die Wahl desselben in ihm nicht unsittlich sein. Ein Mensch, der lieber einmal gut ißt, als sich ein belehrendes Buch anschafft, oder der auf den herrlichsten Kunst- und Naturgenuß verzichtet, weil er deshalb seinem Schlafe eine Stunde abbrechen müßte, kann uns zwar lächerlich und bemitleidenswerth erscheinen, und wir werden ihn ungebildet und thierisch nennen, aber deshalb noch nicht gerade als unsittlich verachten. Es ist nun einmal in seiner Werthgebung diese Rangordnung der Neigungen; und wenn wir sie auch, als eines edleren Menschen unwürdig, verwerfen: so spricht ihn doch dasselbe von dem Vorwurfe unsittlicher Schwäche vollkommen los. Auch die Bereuung einer früheren Werthgebung kann nicht als Merkmal der Unsittlichkeit angeführt werden. Wer das erste Mal von übermäßigem Essen krank wird, ist, wenn er diese Folge nicht vorhersah, trotz der Schmerzen, mit denen sie ihn quält, trotz seiner wiederholten Wünsche, weniger genossen zu haben, dennoch nicht unsittlich. Wie sollte man dem die Schwäche seiner Verdauungskraft als Mangel der Sittlichkeit vorrücken, welcher sie nicht kannte? Und eben so wenig jede andere Unkenntniß, die uns bei besserer Einsicht eine frühere Handlungsweise bereuen läßt. Wer eine schlechte Erziehung erhalten, und, statt gründliche Kenntnisse sich zu erwerben, seine Jugend in allerhand unbedeutenden, kleinlichen Bestrebungen verloren, wird, wenn er den Werth jener kennen lernt, freilich wünschen, es wäre anders gewesen; aber war er deshalb früher unsittlich? Nicht etwa blos deshalb nicht, weil seine Erziehung von Anderen geleitet worden, und also die Schuld in diesen liegt (denn man kann eben so wohl zur Unsittlichkeit, als zur Unwissenheit und Zerstreuung, erzogen werden), sondern weil ihm das höhere Interesse unbekannt war, und er doch seine Werthgebung, wenn auch eine verkehrte, nicht der Herrschaft einer unsittlichen Begierde Preis gegeben hat.

Du siehst, lieber Karl, die Bestimmung des Begriffs der

wahren Werthgebung, deren Zurücksetzung zu Gunsten einer Begierde die Unsittlichkeit ausmacht, ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Wir haben zwar in dem angeführten Beispiele einen Moment, in welchem wir sie wirklich festhalten können, den Zustand der völligen Ruhe nämlich, in welchem der Unmäßige ungestörte Gesundheit dem flüchtigen Genusse vorzog; aber welche Veränderung der Werthgebung nun als unsittliche Abweichung, welche als bloße sittlichgleichgültige Umwandlung derselben anzusehn ist, darüber fehlen uns noch die Bestimmungen; und überhaupt ist es noch ein wenig unklar, wie eine solche Abweichung mit dem Gefühl der Unsittlichkeit zusammenhängt. Aber schon habe ich meine heutige Mußezeit überschritten, und für jetzt also magst Du selbst an diesen Aufgaben Deine Kräfte versuchen.

Siebenter Brief.

Was Du, lieber Karl, zur Lösung unserer Aufgabe beibringst, hängt immer noch zu sehr an der Meinung hinüber, als wären die für den Menschen möglichen Begierden an sich, nicht nur eine edler und mächtiger, als die andere, sondern auch sittlich einige geboten, andere untersagt. Du hast in dem Selbstwiderspruch, welcher eine auf den Gegenstand des Wollens gerichtete Zweckgesetzgebung des Sittlichen bald leugnet, bald selbst aufstellt, freilich an Kant einen großen Vorgänger; aber nur in ihren Tugenden, nicht auch in ihren Fehlern, sollen wir ja große Männer nachahmen. Es giebt für den Menschen durchaus keinen Zweck von absolutem Werthe, und Kant hat Unrecht, wenn er jedes „vernünftige Wesen" als einen solchen darstellen will. „Die vernünftigen Wesen, behauptest Du mit ihm, sind nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlungen, für uns einen Werth hat, sondern objektive Zwecke, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und einen absoluten Werth hat. Einen absoluten Werth aber muß

es geben, weil, wenn aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden könnte." — Laß uns diese Behauptungen genauer betrachten. Zuerst, was soll überhaupt der Gegensatz zwischen subjektiven und objektiven Zwecken? Einer scharfen psychologischen Prüfung hält er gewiß nicht Stand. Denn ein Zweck ist ja offenbar immer subjektiv. Jedem Zwecke liegt ein Wollen zum Grunde, Wollen aber können wir gar nicht anders, als in Beziehung auf uns denken, da es ja, mag es übrigens eine Richtung haben, welche es will, doch immer eine ganz in unserer Seele vorgehende Bewegung ist. Zwar finden wir in der Natur außer uns ähnliche Bewegungen; aber wollten wir Alles, was durch diese entsteht, objektive Zwecke nennen: so müßte nicht bloß manches Unwichtige oder manches Gleichgültige, sondern selbst das Schädliche und Widerliche diesen Namen erhalten, weil es doch eben so wohl, als das Heilbringende und Gefällige, durch Bestrebungen der den Gegenständen inwohnenden Kräfte hervorgebracht wird. Dann also verlieren wir den Unterschied zwischen „gut" und „schlecht", zwischen „werthvoll" und „werthlos", auf den es doch hier vorzüglich ankommt, gänzlich; und wollen wir ihn festhalten: so müssen wir uns auf das Gebiet beschränken, welchem der Begriff des Zweckes entstammt, auf das Gebiet des menschlichen, also des subjektiven Begehrens. In diesem Gebiete aber sind alle Zwecke bedingt, das heißt, in Bezug auf jedes mögliche Gut, welches wir uns zum Gegenstande unseres Wollens setzen mögen, ist immer noch ein größeres möglich, dem wir jenes aufopfern müßten, wenn beide auf irgend eine Weise in Widerstreit geriethen. Daß es überall kein oberstes praktisches Princip geben könnte, wenn wir keinen absoluten Werth aufzufinden vermöchten, ist unstreitig eine falsche Behauptung: denn das oberste praktische Princip könnte ja gerade darin bestehn (worin es auch wirklich besteht), daß wir in jedem Falle den höheren Zweck

dem geringeren vorziehn. Eine allgemeingültige Stufenleiter der Zwecke, welche den Werth jedes einzelnen in seinem Verhältniß zu allen übrigen bestimmte, kann es nach der Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele nicht geben; aber selbst dieser Idee stände von jenem obersten praktischen Princip aus nichts entgegen: da ja, bei der Nothwendigkeit, jedes geringere Gut um des höheren willen hinzugeben, auch die verlangte Stufenleiter der Güter mit Nothwendigkeit und allgemeingültig in uns angelegt sein könnte.

Prüfe nur den von Kant als absolut angegebenen Zweck, ob er wirklich absolut ist. Zuerst: giebt es im Absoluten eine Rangordnung, und also ein mehr oder minder Absolutes? Nun aber wird eine solche Rangordnung in Bezug auf das Dasein vernünftiger Wesen von allen Menschen gemacht. Um das Leben Mehrerer zu retten, wird der Feldherr, ohne Vorwurf seines Gewissens, das Leben eines Einzelnen aufopfern können; und für die Sicherheit der allgemeinen Wohlfahrt müssen Verbrecher auf dem Hochgerichte bluten, und Andere in düsteren Gefängnissen in einem Zustande ihr Leben enden, welcher die Schrecken des Todes weit übertrifft. Schon diese beiden Beispiele geben zu einer Menge von Einwendungen gegen die Erhebung des Vernunftwesens zum absoluten Zwecke Anlaß, die man schwerlich möchte beseitigen können. Denn aus dem ersten geht unwiderleglich hervor, daß wir, wovon sich auch der Grund leicht einsehn läßt, dem Dasein mehrerer Vernunftwesen höheren Werth beilegen, als dem eines einzigen, und also, wo eins von beiden hingegeben werden muß, dieses für jenes zu opfern bereit sind. Jener Ausspruch des Hohenpriesters also: „Es ist besser, Ein Mensch sterbe für das Volk, denn daß das ganze Volk verderbe", ist da, wo wirklich das Verderben des ganzen Volkes vorausgesehen werden kann, vollkommen richtig, und ich wüßte nicht, wie man überhaupt mit sittlicher Unbescholtenheit Krieg führen könnte, wenn jedem Vernunftwesen in Wahrheit ein absoluter Werth zu-

käme. Das zweite Beispiel veranlaßt uns zu noch wichtigeren Betrachtungen. Manche Systeme der Rechtslehre haben nämlich die Hinrichtung eines Verbrechers nicht nur als sittlich zulässig, sondern sogar als sittlich geboten, angesehen, weil er die sittliche Natur in sich geschändet, das über allen Werth Erhabene herabgewürdigt und zerstört habe. Du weißt, lieber Karl, wie wenig ich dieser Meinung beizustimmen geneigt bin; aber da sie auch von Jüngern der Kantischen Schule herrührt: so lohnt es sich doch der Mühe, einmal ernstlich zu untersuchen, was sie denn eigentlich unter Vernunftwesen verstehn. Dem Verbrecher offenbar wird hier kein absoluter Werth zugestanden (sonst dürfte er überhaupt nicht hingerichtet werden), er ist ihnen also kein Vernunftwesen, sondern vielmehr (erlaube mir diesen Ausdruck), ein Anti-Vernunftwesen. Nun aber ist, nach Kant, die Saat des Bösen, die hier nur besonders reichlich gewuchert hat, in jeder menschlichen Seele, nicht nur ausgestreut, sondern auch zum Theil aufgegangen; zum Theil also jeder Mensch ein Anti-Vernunftwesen, und der Vernichtung würdig. Wollten wir nun hierin auch, da jene Lehre nicht allgemein ist in der Kantischen Schule, etwas nachlassen: so ist doch die Behauptung von der sittlichen Zulässigkeit der Hinrichtungen wenigstens allgemein, und sittlich zulässig demnach müßte zum Theil die Vernichtung jedes Vernunftwesens sein, eben weil doch jedes zugleich auch Anti-Vernunftwesen ist. „Aber die Vernichtung der Antivernunft", wird man einwenden, „kann ja auch ohne den Tod des Wesens geschehn, in welchem wir sie antreffen; ja so allein sicher, indem wir ja doch nicht wissen, ob nicht, trotz der Vernichtung des thierischen Lebens, die Antivernunft, die ja in dem menschlichen gewurzelt ist, dennoch, wenn auch in einer anderen Hülle, fortlebe." Sehr richtig. Aber dann wissen wir ja eben so wenig, ob nicht auch die Vernunft fortlebe, also über jede Einwirkung unserer Zerstörung, die nur den Leib trifft, erhaben sei. So

glaube

glaubt wenigstens jeder, der für irgend ein (wie man es ja im Gegensatz mit dem Leiblichen nennt) ewiges Gut, sich oder Andere dem irdischen Untergange, in heiliger Begeisterung, Preis giebt. Von dem absoluten Werthe der Sittlichkeit also kann Kant die absolute Werthschätzung des Daseins jedes vernünftigen Wesens nicht ableiten: denn die Sittlichkeit wird durch die Zerstörung dieses Daseins nicht getroffen. Selbst nicht, wenn wir die Idee der Unsterblichkeit, als transscendent, ganz aus der Rechnung lassen: denn der über Alles erhabene Werth kommt der Sittlichkeit nur zu in Vergleich mit der Unsittlichkeit, und daß irgend wie durch die Zerstörung des irdischen Lebens Sittlichkeit in Unsittlichkeit verwandelt werden könne, wird Keinem einfallen.

Von allen Seiten also erscheint der Satz, daß iedes Vernunftwesen absoluter Zweck sei, unhaltbar. Und nun vollends, wie ihn Kant anwendet, wenn er daraus, zum Beispiel, die Verwerflichkeit jeder Lüge oder die Pflicht der Wohlthätigkeit ableitet. Wird denn durch jede Lüge, die zum Schaden eines Anderen dient, gerade sein ganzes Dasein in Gefahr gebracht? Oder durch unsere Wohlthätigkeit das ganze Dasein eines Vernunftwesens gerettet? Offenbar werden durch jene in den meisten Fällen nur einzelne bedrängte Seelenzustände, durch diese nur einzelne glückliche hervorgebracht. Wollen wir aber auch diesen, als Dasein des Vernunftwesens, absoluten Werth zuschreiben: so möchte ich doch in der That wissen, welcher mögliche Zweck nicht zu dieser Klasse zu rechnen wäre, und also nur bedingten Werth haben sollte. Selbst jeder sogenannte sinnliche Genuß ist ja offenbar auch Seelenthätigkeit, gehört also zum Dasein des Vernunftwesens. In uns selbst, als Vernunftwesen, eben so wohl, als in Anderen, und so wäre es also unsittlich, sich die geringste Gaumenlust zu versagen, da man dadurch dem Dasein des Vernunftwesens Abbruch thäte.

In der That ist dieser Satz, dem ursprünglich wohl eine Ahnung des Wahren zum Grunde liegt, durch die mannig-

fachen Erweiterungen, die man ihm gegeben hat, damit er für die Beurtheilung des gemeinen Lebens wenigstens scheinbar brauchbar würde, so leer und trivial geworden, daß er im Grunde gar nichts mehr sagt. Die Vernunft, behauptet man, giebt sich selbst, nicht nur den höchsten, sondern allein Werth. Natürlich: denn sie ist sie selbst, und was sie überhaupt vorstellt (und etwas Anderem kann sie doch unmöglich Werth geben), muß sie in und durch sich vorstellen. Daß die Vernunft sich allein Werth gebe, heißt also nicht mehr, als daß es überhaupt für unsere Seele nichts giebt, als in und durch unsere Seele. Aus demselben Satze folgt aber eben so unwidersprechlich (eine Umkehrung, bei der wir schon vorher Kant belauerten), daß das vernünftige Wesen auch sich allein nicht will, sich allein zu vermeiden, sich zu fliehen sucht, ja sich allein verabscheut. Denn die Empfindung des Schmerzes ist doch eben so wohl Seelenthätigkeit, als die des Vergnügens, und wird eben so wohl durch einen Ansatz zu seiner Reproduktion, also durch eine Seelenthätigkeit, vorgestellt. Auf gleiche Weise die Unsittlichkeit, trotz dem, daß wir sie verachten müssen; und so unleugbar also auch der Satz ist, daß das vernünftige Wesen überall sich selbst den Werth giebt: so möchte er doch für die Begründung der Sittenlehre schwerlich taugen, da auch Alles, was wir fürchten, und geringschätzen, und zu vermeiden suchen, eben so dem vernünftigen Wesen (als für jede Bestimmung offnes Abstraktum betrachtet) zugehört.

So kommt denn also dem vernünftigen Wesen auf keine Weise ein absoluter Werth zu, sondern es müssen sich in seiner Werthschätzung schon aus dem sehr einfachen Grunde Abstufungen finden, weil in ihm aller Werth und Unwerth, also auch alle Abstufungen liegen. Der Gebildete wird den Genuß eines Kunstwerks allen sogenannten sinnlichen Genüssen vorziehn, obgleich beide in Thätigkeiten der vernünftigen Seele bestehn; er wird die Wohlfahrt des Sittlichguten angelegentlicher, als die der übrigen Menschen, zu

befördern suchen, trotz dem, daß auch diese Vernunftwesen sind; und ein Regent wird sich nicht bedenken, eine Einrichtung einzuführen, welche zwar einem Theile seiner Unterthanen nachtheilig, dem bei weitem größeren aber vortheilhaft ist. Natürlich! denn auch das Glück und Unglück *Anderer* stellen wir durch unsere *eigenen* Seelenthätigkeiten vor; und je mehr also in der Vorstellung von den Folgen einer Staatseinrichtung die Vorstellung der Glücklichen überwiegt, desto stärker müssen wir uns zu ihrer Verwirklichung hingetrieben, desto schwächer durch die Vorstellung des Wenige treffenden Nachtheils zurückgehalten fühlen. Wir können freilich auch die *Idee* des *absoluten* Zweckes in uns bilden, die Idee des Reiches Gottes nämlich, oder der ganzen Welt, in der höchsten sittlichen, intellektuellen, und überhaupt jeder höchsten Vollkommenheit. Aber wie könnte jemals die Verwirklichung *dieser* Idee Ziel unserer Bestrebungen werden? Zu einem so erhabenen Ziele erhebt sich unsere beschränkte Flugkraft nicht, und würde, wenn sie sich dazu zu erheben versuchte, nichts weiter erreichen, als eine fruchtlose Irrfahrt in dem unendlichen leeren Raume. Ein *näheres*, ein *bestimmteres* Ziel muß sich unsere Thätigkeit erwählen; selten *aber* ist, bei den Verschlingungen des menschlichen Interesses, ein solches Ziel zu erringen möglich ohne die Aufopferung anderer an sich auch werthvoller Güter. Als Luther den Anmaßungen des Pabstes, der auch die Gewissen beherrschen, und das Heiligste verkehren wollte, mit kühnem Glaubensmuthe entgegentrat: da konnte er doch unmöglich, wenigstens in der späteren Zeit, die mannigfach unglückseligen Folgen seiner freimüthigen Verkündigung der Wahrheit verkennen. Er sah um ihretwillen Deutschland gespalten, sah diese beklagenswerthe Trennung der schönsten Verhältnisse bis auf die Familienverbindungen sich hinab erstrecken, sah für sich und seine Anhänger eine Zukunft voll Kummer und Noth voraus, aber dennoch bebte er nicht zurück, ließ sich nicht abhalten von der Vollendung des angefangenen Wer-

les: denn das Gut, welches auf keine andere Weise, als durch jene Opfer, errungen werden konnte, dies wußte er gewiß, war denselben an wahrem Werthe weit überlegen, obgleich das Dasein vieler Vernunftwesen dadurch bedroht wurde. Sagte doch selbst Christus von sich, er sei gekommen, das Schwert zu bringen, und Vater und Sohn, Mutter und Tochter und Geschwister gegen einander aufzuregen!

Du siehst also, in dem Vorziehn oder Vernachlässigen gewisser Zwecke, an und für sich betrachtet, können Sittlichkeit und Unsittlichkeit nicht begründet sein. Für jedes Gut, für jedes Uebel läßt sich ein grösseres denken, welches uns von seiner Erstrebung oder von seiner Abwehrung zurückhalten muß, ohne daß wir deshalb unsittlich genannt werden könnten. Wenn Erasmus wirklich nach reiflicher Ueberlegung die nachtheiligen Folgen der Reformation, wie er oft versichert, für grösser hielt, als ihre heilsamen, und dabei diese auf anderen Wegen leichter und sicherer erlangen zu können glaubte: so konnte er mit eben dem guten Gewissen ihr mit allen Kräften entgegenarbeiten, mit dem Luther sie förderte. Noch fällt mir ein anderes Beispiel ein, freilich höchst verschiedenartig, aber vielleicht desto geschickter zur Erläuterung meines Satzes. Was kann wohl Schrecklicheres gedacht werden, als Kindermord, als die Zerstörung des Daseins unschuldiger Wesen, die, noch unberührt von dem Keime des Verderbens, durch keine Beleidigung unsern Zorn gereizt haben können. Und doch ist der Kindermord bei den Grönländern, wie uns ihr berühmter Apostel erzählt, ganz gewöhnlich — aus Liebe und Zärtlichkeit gegen eben dieselben, welche man mordet. Die Grönländer leben nämlich, wie bekannt, nur von dem starken und festen Fleische gewisser Fischgattungen; auf ihren nackten Felsen wächs't kein Kraut, kann also kein Hausthier, keine Pflanzenspeise gezogen werden. Stirbt nun die Mutter eines Säuglings, und findet sich (sie wohnen sehr weit auseinander, und die Wege von einem Orte zum andern sind überaus beschwerlich) keine säugende Mut-

ter in der Nähe: so muß das Kind vor Hunger umkommen. Nun lieben sie ihre Kinder so übermäßig, daß sie ihnen allen Willen thun, und unsere Strenge gegen sie Grausamkeit schelten; die Vorstellung jenes langsamen Hinsterbens also ist ihnen unerträglich, und so tödten sie daher lieber die verlassenen Kleinen selber bei dem Begräbniß der Mutter. Hältst Du nun diesen Kindermord für unsittlich? Man müßte in der That, Deiner Theorie zu Gefallen, jedes menschliche Gefühl verläugnen, wenn man so urtheilen wollte; und also auch nicht verneinend einmal läßt sich irgend ein Gegenstand aufstellen, der, als Materie des menschlichen Begehrens und Handelns, in allen Fällen sittlich oder unsittlich wäre. Nicht irgend eine, gleichviel welche, Begierde, sondern nur der Sklavendienst unter ihr; nicht irgend eine, gleichviel welche, Zweckgebung, sondern die Abweichung von unserer wahren Zweckgebung, um jenes Sklavendienstes willen, macht die Unsittlichkeit aus. — Die nähere Erläuterung dieses Satzes muß ich auch heute noch Deinem Scharfsinn überlassen.

Achter Brief.

Zuerst muß ich wohl heute, theurer Freund, gegen Deine Anschuldigungen mich rechtfertigen. Du schiltst mich, daß ich willkührlich und nachlässig verfahre in meinem philosophischen Sprachgebrauch. „Bald nenne ich die Sammenlust eine Seelenthätigkeit, welche doch weder eine Thätigkeit sei, noch der Seele angehöre; bald wieder die Sittlichkeit einen Seelenzustand oder eine Seelenstimmung, die doch gewiß, wenn irgend etwas, ein Erzeugniß der menschlichen Thatkraft sei. Ja sogar der sinnliche Genuß solle ein Theil des Vernunftwesens sein.“ — Aber wer sagt Dir, lieber Karl, daß diese Ausdrücke aus Nachlässigkeit hervorgegangen sind? Könnte nicht, was Dir Mangel an Ueberlegung scheint, vielmehr nach reiflichem Bedenken erwählt sein? Und so ist es. Im philosophischen Sprachge-

brauch wirft. Du mich immer streng und scharf finden, und ich halte diese Strenge keinesweges für Nebensache, da ja die Worte nur die äußeren Zeichen sind für die Gedanken, und also Verwirrung in jenen nothwendig Verwirrung in diesen zur Folge haben muß. Wo ich aber einen philosophischen Sprachgebrauch finde, den ich nicht der Philosophie angemessen halten kann, sondern der, aus dem ungenaueren des gewöhnlichen Lebens eingeschwärzt, bei dem Scheine einer scharfen Begriffsbegränzung, nur ein schwankendes Trugbild giebt, da suche ich ihm eben dadurch allen möglichen Abbruch zu thun, daß ich meine Nichtachtung für seine Grenzscheidung an den Tag lege. Zu solchen Trugbildern nun gehören nach meiner Meinung auch die von Dir mir vorgerückten Unterscheidungen. Warum soll ich die Gaumenlust nicht eben so wohl Seelenthätigkeit nennen, als z. B. Dein jetziges Nachsinnen? Ein Theil der Seele ist sie auf jeden Fall: denn die Seele geht so weit, als das Bewußtsein, und es möchte sich wohl schwerlich irgend etwas Haltbares aufbringen lassen für den verbreiteten Satz, daß die Seele erst wieder die Affektionen des Leibes wahrnehme, und somit aus ihrer unräumlichen Existenz in die räumliche zu bestimmten Zeiten hinabsteige.*) Auch zu der vernünftigen Seele gehört diese Gaumenlust: denn die menschliche Seele ist, wie ich hoffe, durch und durch vernünftig, eben weil sie durch und durch menschlich ist. Es giebt keine Gränze zu, und, wie sie manche Psychologen machen, zwischen Vernunft und Unvernunft, sondern alles ist Vernunft; und was jene allein mit diesem Ehrentitel belegen, wäre schwerlich Vernunft ohne jenes Andere, welches sie Unvernunft nennen. Vielmehr liegt in diesem vollständig der Keim und die Kraft zu jenem, und menschliche Begriffe sind nur dadurch

*) Ueber diese für die spekulative Philosophie in ihren Folgen höchst wichtigen Sätze vergleiche man einen Aufsatz von mir: „Ueber das Verhältniß von Seele und Leib" in dem neusten Hefte von Nasse's Zeitschrift für psychische Aerzte (1821. 3tes Heft. S. 1 bis 55).

möglich, daß wir menschliche Wahrnehmungen haben, und bilden sich aus diesen an und für sich mit Nothwendigkeit und Sicherheit hervor. *) Und warum sollte ferner die Lust nicht Thätigkeit heißen können, und was man sonst Thätigkeit nennt, Zustand und Stimmung, in verschiedenen Beziehungen nämlich? Ist etwa der Gegensatz zwischen Zustand und Thätigkeit so schneidend, daß er jenen Sprachgebrauch unpassend machte? Laß uns darüber einen der Vorkämpfer in dieser Art von metaphysischen Bestimmungen, unsern Spinoza vernehmen. „Nos tum agere dico, heißt es bei ihm, cum aliquid in nobis, aut extra nos fit, cuius adaequate sumus causa, hoc est, cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos, non, nisi partialis, sumus causa." Wie willst Du nun hienach den Unterschied so fassen, daß einige unter den Aeußerungen der menschlichen Seele Thätigkeiten, andere Zustände würden? Wer nicht gerade Fichtianer ist, der wird zugeben, daß Begriffe und Wahrnehmungen eben so wenig bloß in unserer Seele ihren Grund haben, als Gefühle; und selbst Fichte, nach seinen Principien, könnte diesen Unterschied nicht streng festhalten. Danach würde es denn also gar keine Thätigkeiten der Seele geben, Alles in ihr passio sein, ein Sprachgebrauch, den Du doch schwerlich billigen würdest. Wollte man alle Reproduktionen der Seele actiones nennen, weil doch in ihnen der unmittelbare fremde Einfluß wenigstens wegfalle, wenn er auch mittelbar, von der Produktion der reproducirten Vorstellungen her, nicht zu leugnen sei: so würde auch das zu Verwirrungen Anlaß geben. Denn nun wären Sehnsucht, Haß, und überhaupt alle re-

*) Außer in der oben angeführten Abhandlung, habe ich dies in meiner Inauguraldissertation „De veris philosophiae initiis" auseinandergesetzt; so wie dieselbe auch über manche der folgenden Sätze Aufschluß giebt.

producirten Lust- und Unlust-Empfindungen, da sie doch in dem Augenblicke der Wiedererweckung rein ohne äußere Mitwirkung entstehn, actives; die angestrengteste Beobachtung aber, welche auf einen äußeren Eindruck gespannt ist, eine passio. Daher es kein anderes Mittel giebt, den Sprachgebrauch der ihm ursprünglich zum Grunde liegenden Vorstellung wieder zu nähern, als daß man uns verstatte, jede Seelenäußerung bald Thätigkeit, bald Zustand und Stimmung zu nennen, je nachdem nämlich das aus ihr selbst Hervorgehende, oder das ihr von Außen Mitgetheilte (die sich übrigens auf keine Weise streng scheiden lassen) mehr berücksichtigt wird. Dies mögest Du denn auch mir künftig verstatten, und diese, wie ähnliche Freiheiten, die ich mir nehmen möchte, nicht einer Unbedachtsamkeit zur Last legen.

Auf die Theorie der unsittlichen Begierden will ich Dich nun nicht länger harren lassen. Nur mußt Du mir erlauben, da diese Lehre noch so wenig gründlich bearbeitet worden ist, so weit, als es mir dienlich scheint, auszuholen.

Du weißt, ich leite Alles im Menschen von gewissen Urthätigkeiten ab, zu denen vorzüglich die sogenannten sinnlichen gehören. Auf ihre vollständige Aufzählung kommt es hier nicht an; laß uns also nur diese ihre vornehmste Gattung ins Auge fassen. Werden die Sinnenthätigkeiten durch einen äußern Eindruck geweckt; so währen sie eine gewisse Zeit lang; dann machen sie andern Platz, entweder von denselben, als stärkeren, verdrängt, oder wegen ihrer eignen Erschlaffung. Sie werden also unbewußt, und bleiben dies so lange, bis sie, ähnlich wie bei ihrem Zurücktreten, entweder von selbst sich wieder zum Bewußtseyn erheben, oder durch andere dazu angeregt werden. Nach welchen Gesetzen, gehört einem andern Orte zu erklären. Hier will ich Dich nur darauf aufmerksam machen, daß die Seele für die Wiederholung der verschiedenen Gattungen von Urthätigkeiten ein verschiedenes Maß der Kraft besitzt. Einige, wie die Gesichtsthätigkeiten, vermag sie in einer Vollkommenheit

wiederzuwecken, welche der der Urthätigkeiten ziemlich gleich kommt; andere, wie Geschmacks-, Geruchs- und Tastthätigkeiten, werden sich nur in einem sehr schwachen Abglanze, und auch die häufigste Wiederholung der ursprünglichen Erregungen kann diesem Mangel nur spärlich abhelfen. Der Koch oder der feine Schmecker werden sich zwar vollkommener des Geschmacks einer bestimmten Speise oder eines ausgezeichneten Weines erinnern (d. h. doch, ihn unmittelbar aus sich allein hervorrufen) können, als wer sie zum ersten Male genoß; aber nie wird doch diese Einbildungsthätigkeit der Urthätigkeit an Bestimmtheit und Lebendigkeit gleich kommen. Hieran nun, lieber Karl, hast Du die einfachste und ursprünglichste Gattung von Begehrungen. Jede Urthätigkeit, die wieder angeregt wird, strebt zu ihrer ersten Vollkommenheit auf; und mag sie nun übrigens sonst sein, was sie will, Lust oder Vorstellung: so ist sie eben insofern, d. h. um dieses zum Theil vergebenen Aufstrebens willen, Begehrung.*) Bei angenehmen Geschmacksthätigkeiten wirst Du dies gewiß zugeben. Aber vollkommen auf gleiche Weise verhält es sich, nur in verschiedenem Maße, mit allen Urthätigkeiten. Wer Kinder in den ersten Monaten beobachtet hat, wird es bemerkt haben, daß jede Einbildungsthätigkeit ihres Gesichtsinnes zugleich auch Begierde nach der vollständigen Wiederholung der ursprünglichen Thätigkeit, ein Suchen nach ihrem Gegenstande ist, welches, wenn es ohne Erfüllung bleibt, eine ziemlich bedeutende Unlust wird. Später hört das Begehren der Gesichtseinbildungen auf, theils weil es schon immer, im Vergleich mit dem in unserer Macht stehenden Theil der Reproduktion, gering ist, theils weil es durch seine öftere Nichterfüllung (die Einbildungsthätigkeiten des Gesichtsinns werden, als die stärksten, am häufigsten wieder erweckt) und durch seine mannigfaltigen Verschlingungen mit anderen Thätigkeiten allmählig ganz verloren geht. Aber daß selbst in der spä-

*) Vergl. Erfahrungsseelenlehre rc. §. 10.

ihrer Lebenszeit nicht alle Gesichtseinbildungen des Begehrens ermangeln, zeigt die Sehnsucht, welche wir nach dem Wiedersehn einer schönen Gegend, oder eines schönen Gemähldes, oder des Porträts einer uns lieben Person, bloß um des Sehens willen, mit Ausschluß jedes andern Interesses, empfinden. Auch hier strebt die wiedererweckte Thätigkeit des Gesichtsinns, *Urthätigkeit* zu werden. Dies führt uns dann auf einen zweiten Unterschied in der Wiedererweckung. Nicht bloß durch die vollkommnere oder unvollkommnere Gleichheit mit den ursprünglichen unterscheiden sich die zu diesen emporstrebenden reproducirten, sondern auch durch die Lebhaftigkeit und Stärke dieses Emporstrebens. Gleichgültige Geschmackthätigkeiten und Tastthätigkeiten werden nicht vollkommener, sondern vielmehr unvollkommener nachgebildet, als angenehme Geschmackthätigkeiten, aber ihr Emporstreben ist weit geringer, als das der letzteren. Wie bekannt, nennt man diese Gattung von Urthätigkeiten Empfindungen der Lust, oder (wie ich nicht unrichtig sagen zu können glaube) *Lustthätigkeiten*, und das Emporstreben zu ihnen wird, in der engsten Bedeutung, mit dem Namen „*Begehrung*" belegt.

Die von den Urthätigkeiten abgeleiteten sind übrigens nicht die einzigen Begehrungen. Vielmehr kann jede Thätigkeit reproducirt, und jede *unvollkommen* reproducirt, und somit Begehrung werden. Gesetzt, Du habest Dir den Plan eines Gartens ersonnen, der in einem geringen Raume mannigfache Annehmlichkeiten vereinigt, und ihn einem Freunde dargestellt. Dieser hat Gefallen daran gefunden, er will ihn einem Dritten mittheilen, der die Mittel zu seiner Ausführung besitzt; aber bei seiner Beschreibung fehlt ihm bald hier bald dort etwas, so daß er selbst ihrer Unvollkommenheit sich bewußt wird. In diesem Beispiele nun sind offenbar die zu erweckenden Seelenthätigkeiten keine Urthätigkeiten; denn Dein Freund hat nie einen solchen Garten wirklich gesehn, sondern sein Bild ist schon *ursprünglich* als Einbildung

in ihm entstanden. Aber auch dieser Einbildung ist er nicht mehr mächtig, und einen bedeutenden Theil ihrer Glieder vermag er nur als vergebenes Aufstreben, d. h. als Begehren zu wiederholen. An ähnlichen Beispielen, wenn Du zur größeren Deutlichkeit mehrere verlangst, kann es Dir nicht fehlen. Jedes Streben, sich einer vergessenen Vorstellung zu erinnern, gehört dahin, jedes Nachsinnen z. B. nach einem passenden Prädikate für ein gegebenes Subjekt, oder nach passenden Worten für den Ausdruck unserer Gedanken. In allen diesen Fällen ist das Gesuchte in uns, und ist nicht in uns; es schwebt uns vor, wie man zu sagen pflegt, in unvollständigen und schwankenden Umrissen, und ihre Vervollkommnung ist, ohne weitere Vermittelung wenigstens, nicht in unserer Gewalt; es mangelt uns dazu ein gehöriger außer dem Bereich unserer jetzigen Seelenthätigkeit liegender Reiz. Auch auf die bloße Reproduktion des früher in uns Gewesenen beschränken sich die Bestrebungen unserer Seele nicht, sondern auch über diese gehn sie hinaus. Ich meine damit nicht die sogenannte produktive Einbildungskraft, deren Bewegungen vielmehr alle durch mannigfache Verschlingungen von Reproduktionen vollständig sich erklären lassen, sondern das Nachsinnen in der Erzeugung neuer Begriffe. Hier geht das Emporstreben der in demselben vereinigten gleichartigen Thätigkeiten nicht auf die Wiederholung der ursprünglichen (seine Frucht, der Begriff, hat ja des Reizes nicht mehr, sondern weniger), sondern auf das klarere Für-sich-Hervortreten des gemeinsamen Elements, zu welchem die begriffbildenden Thätigkeiten, gleichsam durch gegenseitige Reibung, einander elektrisirt haben*). Ein Ausdruck (man muß in unserer Zeit hierin vorsichtig sein), den Du nicht naturphilosophisch mißverstehn darfst.

Doch genug von der Theorie der Begehrungen; wir müssen zu ihrer Anwendung auf die des Unsittlichen eilen. Der Uebergang macht sich leicht. Du wirst mir ohne Zweifel

*) Man vergleiche die oben angeführte Inauguraldissertation.

einräumen, daß die Unfähigkeit, eine frühere Thätigkeit vollständig zu reproduciren, eine Schwäche, eine Unkräftigkeit der Seele ist, und, wenn sie neben eine vollkommnere Thätigkeit tritt, und also gegen diese Gefühl wird, als Unkräftigkeit nothwendig gefühlt werden muß. Dies Gefühl wird um so lebendiger und stärker sein, je mehr wir, bei allem Unbewußtsein oder Unkräftigkeit, den vollkommneren Zustand aus uns selbst wiederzuwecken, doch gewisser Maßen uns seiner bewußt oder seiner mächtig sind, d. h. je lebendiger und stärker das Emporstreben zu ihm ist. Je mehr also die ursprüngliche Thätigkeit Lust war, je weniger die wiederhohlte von ihrem Reize wiedergiebt, und je heftiger wir ihn sonach begehren, als um so schwächer muß dieser Seelenzustand von ihr selbst oder Anderen gefühlt werden.

Ist nun dies Gefühl der Schwäche das gesuchte Gefühl des Unsittlichen? Offenbar nimmt Niemand beide als gleich geltend, und es möchte auch wohl, wenn dies der Fall wäre, mit der menschlichen Sittlichkeit übel stehn, da wir ja in jedem Augenblicke auf eine oder die andere Weise begehren. Im Gegentheil habe ich, wie Du Dich erinnern wirst, den Satz aufgestellt, und, wie ich glaube, vollkommen anschaulich gemacht, daß an und für sich kein Begehren unsittlich ist, sondern erst unter gewissen Bedingungen wird, dann nämlich, wenn es sich uns als Sklaven unterwirft. So lange nämlich eine Begierde sittlich ist, geht das ihr anhaftende Gefühl der Schwäche unter in dem Gefühl der Stärke, welches den übrigen Raum der Seele einnimmt. Wir fühlen ja nicht die Eine begehrende Thätigkeit für sich allein, sondern mit ihr zugleich alle übrigen in der Seele mehr oder weniger bewußt gegebenen. So lange also in diesen die Kräftigkeit vorherrscht: so lange wird jene Unkräftigkeit nur wie eine leicht angeflogene, unbedeutende empfunden, oder kaum empfunden werden. Bleibt sie auch ohne Befriedigung: so wird sie einer anderen Thätigkeit leicht weichen, und vielleicht niemals wieder, selbst nur in der Erinnerung;

zum Bewußtsein kommen. Denke Dir aber, lieber Karl, diese Unkräftigkeit über den größeren Theil der Seele verbreitet: so wird, bei der Nebeneinanderstellung mit einem kräftigeren Seelenzustande, das Gefühl der Ohnmacht jenes ersteren in einem solchen Grade wachsen, daß es eben das wird, welches jeder Mensch als Gefühl des Unsittlichen bezeichnet.

Hiefür haben wir nun die Bedingungen aufzusuchen. „Sind wir aber nicht, könnte zuerst Jemand einwenden, in jedem Augenblicke in dem Zustande einer solchen Ohnmacht? Jede Seelenthätigkeit, die durch eine andere verdrängt wird, verliert ja, je länger sie unbewußt ist, um so mehr von ihrem Reize (das heißt, dem ihr durch das ursprüngliche Gereiztsein oder Angeregtsein Mitgetheilten); durch diesen Verlust wird sie immer ohnmächtiger (denn in dem Mangel des Reizes besteht doch eben ihr Nichtbewußtsein, und mit seiner Ergänzung wird sie sogleich bewußt); und diese Ohnmacht also ruht unveränderlich auf unserem ganzen Leben.“ Dieser Einwurf hebt sich leicht. Mag es immerhin Ohnmacht sein, daß wir nicht die ganze Fülle einmal erregter Seelenthätigkeiten in jedem Augenblicke im Bewußtsein tragen: so ist doch diese Ohnmacht eben unbewußt, eben nur eine Ohnmacht aller Menschen in Vergleich mit höheren Geistern, und somit allen Menschen unfühlbar. Ein Zustand der Seele ist ferner in Bezug auf sie dem anderen gleich, und also könnte ja nur das Leben überhaupt, keine einzelne Seelenstimmung als unsittlich empfunden werden, indem, nach unserer früheren Erklärung, zu jedem Gefühl zwei verschieden gestimmte Thätigkeiten erfordert werden. Du siehst also, wie die allgemein menschliche Ohnmacht nicht Unsittlichkeit genannt werden kann, und demnach die Lehre derer falsch ist, welche auf diese oder ähnliche Meinungen hinausgeht. Was ein Glied in menschlicher Wissenschaft sein soll, muß von Menschen gefühlt, gedacht, gewußt werden können; verliert man sein Ziel im vergebnen Jagen nach einem übermenschlichen Wissen: so geht nothwendig das menschliche darüber verloren.

Aber es giebt auch der bewußten Schwächen mehrere, welche doch nicht Unsittlichkeit sind. Unwissenheit, Dummheit, Irrthum, schlechter Geschmack sind Zustände des Kraftmangels, aber von jener durchaus verschieden. Nur in einzelnen Thätigkeiten, die keinen großen Raum in der Seele einnehmen, können wir ihre Ohnmacht nachfühlen; mag sie in den übrigen auf dieselbe Weise sich äußern: so vermögen wir doch nicht viele ganz verschiedenartige zugleich in unserem Bewußtsein festzuhalten, und die Empfindung des Kraftmangels erreicht daher keinen hohen Grad. Da selbst, wo derselbe die ganze Seele einnimmt, wie bei dem Blödsinnigen, ist er doch von einem ganz anderen Charakter, als der des Unsittlichen. Der Blödsinnige hat freilich wenig Kraft, aber dafür ist die Last, die er heben will, auch nicht so groß; und durch eine gewisse Angemessenheit des Zuerkennenden zu seiner Erkenntnißkraft wird die Schwäche der letzteren größtentheils verdeckt. Dagegen bei der Schwäche der Begierde die Last vielmehr wächst mit dem Mangel an Kraft; und der von ihr Getriebene Alles, was er hat, vergißt über den Zuwachs an Reiz, dem er sich schwächlich entgegenstreckt. Wäre also diese schwächliche Hingebung über den größeren Theil der Seele verbreitet: so würde das dadurch geweckte Gefühl ein von allen genannten bedeutend unterschiedenes sein.

Ich habe mich schon mehrere Male in meiner Auseinandersetzung des Ausdrucks bedient: „eine Thätigkeit hat einen größeren oder geringeren Raum der Seele inne.“ Dieser Ausdruck ist natürlich nur bildlich zu verstehn, da die Seele unmöglich als im Raume existirend gedacht werden kann, und alle Vermuthungen dieser Art, wie man sie auch modificirt haben, und wie sehr man auch den Raum der Seele zusammengedrängt, und die ihn erfüllende Seelenmaterie verdünnt haben mag, gleich speculativ falsch sind, wie ich an einem anderen Orte gezeigt habe. *) Aber bildlich verstanden,

*) Man vgl. die oben angeführte Abhandl. in Nasse's Zeitschrift

ist diese Ausdrucksweise für die Veranschaulichung dessen, was wirklich in der menschlichen Seele vorgeht, höchst zweckmäßig. In jedem Augenblick nämlich sind von all den unendlich vielen Thätigkeiten, welche unsre Seele erweckbar in sich trägt, nur sehr wenige bewußt, alle übrigen, in den verschiedensten Abstufungen, unbewußt. Aber auch das Bewußtsein der bewußten Thätigkeiten hat seine Abstufungen, was man theils unmittelbar durch ihr Fühlen, theils durch die Kraft erkennt, mit der sie sowohl dem Andrang fremder zum Bewußtsein aufstrebender Thätigkeiten widerstehn, als die Aufregung der ihnen verwandten ohne Störung zu vollziehn vermögen. Nach welchen Gesetzen richtet sich nun die Kraft des Bewußtseins einer Thätigkeit? Es kommt dabei die Stärke der ersten Aufregung in Betracht, und so manches Andere, dessen vollständige Aufzählung uns hier zu weit abführen würde. Vorzüglich aber hängt die Bewußtseinskraft davon ab, wie oft eine Thätigkeit, als Ur- oder als Einbildungsthätigkeit, in uns erregt worden ist. Je öfter wir einen Gegenstand gesehn haben (natürlich, wenn alles übrige gleich ist), desto leichter wird uns sein Bild wiederkehren; je häufiger es wiederkehrt, desto fester wird es der Seele eingeprägt, und mit desto höherer Bewußtseinskraft wird es jedes Mal in uns geweckt werden, so daß es jeden fremden Reiz, jede mit ihm in keiner Verbindung stehende Einbildungsthätigkeit, für die Zeit seines Bewußtseins, von demselben ausschließt. Diese Anzahl der Wiederholungen einer Thätigkeit, durch welche, nach einem völlig sicheren Maßstabe, ihre Bewußtseinskraft wächst, nenne ich den Raum einer Thätigkeit. Wir können sie uns unter dem Bilde mehrerer gleichartigen denken, die, nebeneinander geschaart, natürlich mit stärkerem Andrange das Bewußtsein erobern, und das eroberte inne halten.

Nun aber wächst, wie sich schon aus der Analogie vermuthen ließ, wie aber auch jeder durch sorgfältige Selbstbeobachtung in sich bestätigt finden kann, durch den Raum

einer Thätigkeit nicht nur das Bewußtsein der in ihr gegebenen Stärke, sondern auch, auf völlig gleiche Weise, das der in ihr gegebenen Schwäche. Je öfter eine Begierde Begierde wird, desto heftiger wird ihr Reizstreben (d. h. ihr Streben zu dem Geneigtmachen unserer Thätigkeit, wodurch die ihr entsprechende Lust entsteht), desto ohnmächtiger und weichlicher die Hingebung der Seele an dasselbe sein. In diesen wenigen Worten hast Du, lieber Karl, das die Entstehung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit umfassende Grundgesetz, welches dieselbe, sobald uns alle in der Seele wirksamen Faktoren bekannt wären, der genauesten mathematischen Berechnung fähig machte. Das unsittliche Begehren erkennen wir durch das Gefühl, welches dieser Zustand giebt oder ist, im Vergleich mit einem anderen nicht unsittlichen. Dies Gefühl aber ist ein Gefühl der Schwäche, einer allgemeineren, tiefer greifenden Schwäche, als das irgend einer anderen. Wie wird dies nun möglich? Nur dadurch, daß die Schwäche, welche in jedem heftigen Begehren liegt, hier einen sehr großen Raum der Seele einnimmt; der Raum jeder Thätigkeit aber, und also auch der mit ihr verbundenen Ohnmacht, wächst mit der Zahl ihrer Wiederholungen. Oder vielmehr „Raum einer Thätigkeit" ist ein bildlicher Ausdruck für die von diesen letzteren in der Seele zurückbleibende Anlage.

Die Beweise davon? Die kannst Du natürlich nur in Deinem Bewußtsein, durch sorgfältige Beobachtung Deiner selbst und Anderer finden, so wie ich dadurch zur Erkenntniß dieses Gesetzes gelangt bin, welches, so einfach es auch ist, bei einer richtigen Anwendung, und bei einer genauen Zergliederung jedes Gemüthszustandes in Beziehung auf dasselbe, für immer alle Streitigkeiten über Sittlichkeit und Unsittlichkeit der Vergessenheit übergeben, und eine apodiktisch gewisse Sittenlehre gründen muß. — „An und für sich betrachtet" (so können wir nun die eben gegebene Auseinandersetzung mit der früheren zusammenfassen), ist jede

Begierde

Begierde sittlich-gleichgültig, und eben so jede Rangordnung der Begierden. Aber von ihrer Rangordnung unterscheiden wir noch die schwächliche Hingebung, mit der eine jede von ihnen das Bewußtsein erfüllt. Diese schwächliche Hingebung macht ihre Unsittlichkeit, das Gefühl derselben das Gefühl des Unsittlichen aus. Die Schwäche aber und ihr Gefühl richten sich nach dem Raum der Begierde, das heißt, mit anderen Worten, nach der Stärke, mit welcher sie, als Begierde, das Bewußtsein füllt." Eine Stärke, die, wie sich von selbst versteht, eben Schwäche ist, und nur mit jenem Ausdruck genannt wird in Bezug auf den Widerstand, welchen sie der Macht der übrigen Seelenthätigkeiten entgegensetzt, durch die, als kräftigere, dies Gefühl der Schwäche beschränkt werden würde.

Erinnere Dich nur, lieber Karl, der Heftigkeit, zu der nicht selten die Begierde nach ursprünglich ganz gleichgültigen Dingen in wenig Augenblicken wachsen kann, wenn irgend jemand dieselbe geschickt längere Zeit hindurch in derselben Lebendigkeit zu erhalten, und so das Bewußtsein für sie zu begränzen (isoliren) weiß. Einer unserer Freunde hat ein kleines Geheimniß, das er uns verbirgt; wir wünschen es zu wissen, er verweigert es; aber in diese Verweigerungen weiß er allerlei Winke zu verstreuen, die uns dasselbe bald von dieser, bald von jener Seite anziehend machen. Nähmen wir bei ruhigem Muthe mit Muße alle diese Interessen zusammen: so würden wir sie so unbedeutend finden, daß sie kaum der Mühe der Nachfrage werth wären. Durch dies beschriebene Verfahren aber ist unser Bewußtsein so ganz von ihnen allein eingenommen, daß es kein anderes Interesse mit einiger Kraft zu bilden vermag, als was darauf Bezug hat; und in einer Art von Wahnsinn setzen wir die theuersten Güter, vielleicht gar die Liebe des Freundes, aufs Spiel, um dafür — ein Nichts zu erwerben. Hier ist der Raum dieser Begierde nur für einen Augenblick so vergrößert: denn mit der Kenntniß des Geheimnisses hört

sein Werth für uns auf, und es kann seiner Natur nach für uns nie wieder Werth erhalten. Aber denke Dir das Bewußtsein auf eine gleiche Weise für eine Begierde begränzt, die auf einen oft wiederholbaren Genuß geht, und zugleich die Seele so müßig, daß die Begierde, als Begierde, oft wiedergeweckt wird: so muß sie in Kurzem eine unsittliche Stärke erlangen. Selbst bei der angeführten, bei der Neugier, ist es möglich, indem sie, wenn auch nicht als Begierde nach demselben Geheimnisse, doch als Begierde nach ähnlichen wiederkehren kann. Es giebt Menschen, in denen die Begierde, Neues zu erfahren, ein so unsittliches Uebergewicht erlangt hat, daß sie Geld und Gut und Ehre, und was ihnen sonst lieb und werth ist, oft der bloßen Vorspiegelung eines Geheimnisses aufopfern. Erinnere Dich des Wirths in Göthes Mitschuldigen, der sich dem Verdacht des Diebstahls aussetzt, um den Brief Alcest's zu lesen, in welchem dieser — bei einem Freunde zum Gevatter gebeten wird! In jedem solchen Falle übt die Begierde eine solche Herrschaft über den Menschen aus, daß er nicht nach der wahren Rangordnung seiner Begehrungen, oder wie ich es vorher ausdruckte, nach seiner wahren Zweckgebung handelt, und dies eben macht die Unsittlichkeit aus, weil es nicht anders geschehen kann, als bei einer Macht des Gelüstes, welche als durchgreifende Schwäche, als Schwäche des Unsittlichen, von uns gefühlt wird.

Auch hier kann ich Dir wieder den Fortschritt der philosophischen Systeme zur bestimmteren Erkenntniß anschaulich machen, und wie es nicht nöthig ist, daß die früheren unvollkommneren deshalb gerade falsch sein müssen. Ich komme darauf durch Deine Vorwürfe, welche ich am Anfange meines Briefes beantworten mußte. Spinoza führt, wie Du Dich erinnern wirst, den Unterschied der Sittlichkeit und Unsittlichkeit auf den von actio und passio zurück, und sucht ihn als solchen durch seine ganze Ethik festzuhalten. Offenbar ist diese Bezeichnung keinesweges verfehlt, sondern unsere

Bezeichnung der Unsittlichkeit, als Gefühl weichlicher Hingebung, sagt dasselbe. Aber lies die vorher angeführte Erklärung von actio und passio, und dazu Spinoza's Anwendungen derselben in der Theorie der menschlichen Sklaverei und Freiheit (das vierte und fünfte Buch: de servitute und de libertate humana). Du wirst freilich manche treffliche Bemerkung finden, und überall viel Wahres; aber eine genauere Begränzung der Begriffe und Urtheile wirst Du vergebens suchen; und die ganze Untersuchung schwebt in einem Dunkel, welches keine Form deutlich hervortreten läßt. Wir haben dieselbe Theorie aufgenommen, aber statt der unbestimmten Titel „actio" und „passio" eine vollkommen klare Anschauung der Art und Weise gegeben, wie die Unsittlichkeit in der menschlichen Seele entsteht und sich äußert.

Nun, theurer Freund, wird der größere Theil wenigstens Deiner Zweifel beseitigt sein, und Du wirst nicht mehr so ungläubig, wie noch in Deinem letzten Briefe, auf die Möglichkeit einer Vereinigung der Erkenntniß des Sittlichen durch das Gefühl mit der Bestimmtheit des mathematischen Wissens sticheln.

Neunter Brief.

Du erhältst dies Mal, lieber Karl, meinen Brief um einen Posttag früher, und wirst den Grund davon leicht errathen können. Der Deinige hat mir einen ganz besonderen Schwung gegeben, und obgleich er mich bei einem anziehenden Buche traf, habe ich doch, sobald ich nur einige Blicke hineingewagt, ohne Zögerung Alles bei Seite geworfen, und will ihn nun nicht eher wieder aus der Hand legen, bis ich alle Deine Einwürfe und Fragen vollständig beantwortet habe.

Du behauptest zuerst, „wenn meine Darstellung des Unsittlichen richtig sei, so müsse ja der mit Nothwendigkeit, und ohne alle Rettung, dem Laster zum Raube werden, der durch irgend einen Zufall in eine Reihe ununterbrochener Genüsse hineingezogen werde. Denn dadurch wachse ihr Raum,

und also die Begierde nach ihnen. Dann aber sei die Predigt des Stoicismus und des Mönchthums, der ich mich doch sonst so abgeneigt erwiesen, das einzig wahre Evangelium, und außer ihnen kein sicherer Weg zur Bewahrung der Sittlichkeit. Nur die möglich größte Enthaltung von Genüssen könne uns ja davor behüten, daß sie durch irgend einen Zufall den Raum in unserer Seele gewönnen, welcher ihre Unsittlichkeit ausmache". Aber ganz im Gegentheil, lieben Karl, haben auch jetzt noch Stoicismus und Mönchthum mich zu ihrem ausgemachtesten Gegner; und ich glaube den Schein der ausschließenden Tugendstärke, der noch immer von Neuem ihnen Jünger herbeilockt, durch meine Auseinandersetzung gänzlich zu vernichten. Nicht der Raum einer Thätigkeit als Lust macht ihre Unsittlichkeit aus, sondern ihr Raum als Begierde. Mit der gesteigerten Lust ist das Gefühl der Ohnmacht eben so wenig, als mit der ursprünglichen, verbunden, an und für sich also ist die Lust der Seele auf keine Weise schädlich. Vielmehr schlage ich mich in dieser Hinsicht zur Parthei der Epikuräer, zu der ohne allen Zweifel auch der ernste Spinoza gehört, der ja in seiner Ethik kaum irgend etwas Anderes mehr einschärft, als daß wir uns so viel als möglich freuen, und selbst die Tugend nicht durch niederschlagende Affekten fördern sollen. Je mehr der Freude wir in der Gegenwart genießen, desto mehr machen wir auch für die künftige uns empfänglich; und ein desto köstlicheres Kleinod sparen wir uns für die Zeit, wo es um uns trübe ist. Dagegen Entbehren nicht nur dem Kummer einen stets offenen Eingang in unsere Seele bahnt, sondern nur zu oft, wo die Gelegenheit dazu sich darbietet, auch dem Laster und dem Verbrechen.

Nicht die Lust, sondern die Lustbegierde macht uns unsittlich; jene, an und für sich, ist Erhebung, Bereicherung der Seele, diese Schwächung und Beraubung. Nun ist es freilich wahr, daß ohne die Lust auch nicht die Begierde nach ihr entstehn kann: denn die Lustbegierde ist, ja, wie wir ge-

sehn haben, nichts weiter, als eine unvollkommene Reproduktion der Lust, und keine Reproduktion möglich ohne vorhergegangene Produktion. Auch wird eben so gewiß, wie Du Dich auch aus dem Früheren erinnern wirst, jede Thätigkeit um so häufiger und leichter reproducirt, je öfter sie producirt wurde: denn um desto größer ist ihr Raum, und die Größe des Raums einer Thätigkeit auch das Maß für ihre Reproduktionen. Wer nie Wein getrunken, nie die Aufgeregtheit des ersten Rausches gefühlt hat, kann danach keine Begierde haben: denn die Begierde danach besteht ja in der Wiederholung jener gereizten Geschmacks- und Vitalthätigkeiten, die zu ihrem ursprünglichen Reizmaße emporstreben. Und je öfter jemand auf diese Weise sich reizt, um desto öfter wird auch, wenn alles Uebrige gleich ist, die Begierde wiederkehren. So weit also haben Stoicism und Mönchthum Recht in ihren Anpreisungen der Enthaltsamkeit. Wollen wir sittlich bleiben: so müssen wir mäßig sein im Genuß, müssen ihn einschränken so weit, daß die Begierde nach ihm nicht, durch ihre öftere Wiederholung, eine unsittliche Stärke gewinne. Aber auch nur so weit ist diese Einschränkung sittlich geboten; an sich aber ist die Vervielfältigung des Genusses sittlich gleichgültig, und daher anderen Principien der Beurtheilung anheimgestellt. Nicht wer täglich Wein trinkt, ist unsittlich, sondern wer ihn täglich heftig begehrt, und sollte er auch mehrere Jahre seines Lebens nicht zum wirklichen Genusse desselben gelangen.

Nichts ist daher gefährlicher für die Sittlichkeit (das möchte ich allen Erziehern in die Seele schreiben), als eine erzwungene Enthaltung des Genusses, während die Begierde nach ihm fortdauert, ja wohl gar geflissentlich genährt und gesteigert wird. Ein sehr merkwürdiges Beispiel davon giebt uns Rousseau, wie er sich selber in seinen Bekenntnissen schildert. Die Stelle ist überaus belehrend, ich muß sie Dir ihrer Länge nach mittheilen. Er hat mit lebendigen Farben die Freuden

seiner Kindheit geschildert, wie sein Vater mit ihm, schon als er noch ein kleiner Knabe war, die besten Romane und geschichtlichen Werke las, und das Gelesene besprach; wie sich Alle in seiner Umgebung beeiferten, ihm zu Gefallen zu leben, und seine Wünsche zu befriedigen, so zuvorkommend, daß er nicht einmal gewußt, was Eigensinn sei, da er nie Widerstand gegen seine kleinen Begehrungen angetroffen habe. Nun kommt er in die Lehre bei einem Graveur, einem groben und heftigen Manne. „Gewöhnt", fährt er fort, „mit meinem Vorgesetzten auf völlig gleichem Fuße zu leben, kein Gericht zu sehn, von dem ich nicht meinen Theil bekommen, keine Begierde zu haben, die ich nicht an den Tag legte, und jede Regung meines Herzens auf meine Lippen zu bringen: nun urtheile man, was in einem Hause aus mir werden mußte, in dem ich nicht den Mund öffnen durfte, wo ich in der halben Mahlzeit den Tisch und das Zimmer, so bald ich nichts mehr darin zu thun hatte, verlassen mußte, wo ich, unaufhörlich an meine Arbeit gespannt, nichts als Gegenstände des Genusses für Andere und nur der Beraubung für mich, um mich sah, wo der Anblick der Freiheit des Lehrherrn und der Gesellen mir den Druck meiner Unterwürfigkeit erschwerte, wo ich, im Streit über Dinge, die ich besser wußte, kein Wort reden durfte, kurz, wo Alles, was ich sah, meinem Herzen ein Gegenstand der heftigsten Begierde allein darum wurde, weil mir Alles untersagt war." Als nothwendige Folgen davon nennt er mit Recht „Heimliches gelüsten, sich verbergen, sich verstellen, lügen und endlich stehlen." Natürlich bei dieser plötzlichen, völligen Umwandlung seiner Lage. Wie könnte die Seele eines Kindes, die noch keine höhere Kraft zum Widerstande in sich trägt, ein so ununterbrochenes beständiges Begehren ertragen, ohne recht eigentlich niederträchtig zu werden! Aber nicht die frühere Zeit des Genusses und der überfließenden Freude machte Rousseau unsittlich (vielmehr hätte er in diesen zum unbescholtensten Jünglinge und Manne

erwachsen können), sondern die darauf folgende des steten Entbehrens und Gelüstens. Freilich ohne Gelüsten ist auch Entbehren nicht unsittlich, und wenn Rousseau bei seinem Vater schon stoisch erzogen worden wäre, würde er die Behandlung seines Lehrherrn ohne Nachtheil für seine Sittlichkeit ertragen haben. Aber doch nur, weil das Vorhergehn der Lust Bedingung für die Entstehung des Begehrens, und des übermäßigen Begehrens, nicht weil sie an sich unsittlich, oder zur Erzeugung von Unsittlichkeit geschickt ist. Auch gehört nicht gerade eine so lange Freudenzeit dazu, wie sie Rousseau genoß, um jenes übermäßige Begehren zu erzeugen. Er hätte zu seinem Lehrherrn kommen können mit einer nicht größeren Empfänglichkeit für Wohlgeschmack, als sie sich bei den meisten Kindern findet, und die ununterbrochene Erregung desselben, bei ununterbrochenem Versagen, hätte dieselben Folgen hervorbringen können. „Die Begierde, und das Unvermögen, sie zu befriedigen", sagt er später, „führen immer zum Laster. Darum sind alle Bedienten Betrüger, und müssen es alle Lehrjungen sein. Doch verlieren diese letzteren diesen schändlichen Hang, wenn sie größer werden, und in einem sich gleich bleibenden, durch keine übermäßige Begierde gestörten Zustande sich Alles, was sie sehn, zu verschaffen im Stande sind." — Mag nun dieser Satz auch ein wenig zu allgemein ausgedruckt, und nicht gerade alle Bedienten und alle Lehrjungen für die Unsittlichkeit prädestinirt sein: so ist doch gewiß, daß entweder eine große Seelenstärke, oder eine große Unempfänglichkeit für einen Genuß dazu gehört, um nicht unsittlich zu werden, wenn man oft durch seine Umgebungen an ihn erinnert wird, und ihn sich doch versagt sieht. Aus den strengsten Erziehungsanstalten gehn meist die ausschweifendsten jungen Leute hervor, wenn man nicht Mittel gefunden hat, nicht nur den Genuß, sondern auch seine Vorstellungen von den Seelen der Zöglinge abzuhalten. Ist das nicht geschehn: so wurzeln dieselben so tief als Begierden ein, daß jene, sobald sie zur Freiheit

gelangen, wie reißende Thiere über die verbotenen Fruchten herstürzen, und kaum durch jahrelange übermäßige Lust gesättigt werden können. Auch die trefflichsten Männer werden oft unredlich, und veruntreuen das ihnen anvertraute fremde Gut, wenn sie durch irgend einen Zufall sich in glänzende Umgebungen versetzt sehn, denen es gleich zu thun, ihnen wünschenswerth erscheint, ihre Vermögensumstände aber nicht verstatten. Daher die Steigerung der Titel, ohne zugleich auch das Einkommen zu steigern, der Sittlichkeit einen fast sichern Ruin droht. Die in vornehmere Kreise Hineingezogenen wünschen, und wünschen, und wünschen so lange, bis endlich, durch allmälige Anhäufung, die Begierde so stark wird, daß sie ihren Sinn für Treue und Redlichkeit überwindet.

Noch will ich Dir meinen Satz durch die wissenschaftliche Construktion eines weit verbreiteten Sprüchworts erläutern: „Müßiggang," sagt ein alter Reim, „ist aller Laster Anfang". Schenken wir ihm das, „alle", womit nicht streng wissenschaftlich entstandene Sätze gewöhnlich zu freigebig sind: so müssen wir ihm die Wahrheit der Regel zugestehn. Stelle Dir lebendig das Ganze eines menschlichen Lebens vor. Nun ist doch Müßiggang ein Leben ohne stärkere Anregung, welche, als solche, auch stärkeren Kraftaufwand erfordern würde. Der Müßige sucht allen kräftigeren Reiz von sich zu entfernen. Der kräftigste in seinem ganzen Leben also wird der Sinnenreiz für die Geschmacksthätigkeiten sein, und ähnliche Genußreize, denen er nicht entgehn kann. Jede Thätigkeit aber wird reproducirt nach Maßgabe ihrer ursprünglichen Kraft und ihres Raumes; daher denn mit den Reproduktionen jener Genußthätigkeiten, und, da man nicht immer genießen kann, mit ihnen als Begierden, dem größten Theile nach die Seele des Müßigen angefüllt werden muß. Die Begierde danach also kehrt unzählig oft wieder, und erhält zuletzt so großen Raum, daß das ganze Dasein jener Elenden in ihr aufgeht, und keine Macht sie zu zügeln vermag.

Es ist also ein großer Unterschied, ob eine Thätigkeit als Lust, oder als Lustbegierde einen großen Raum in uns eingenommen hat. Den Genuß braucht sich der Weise nicht zu versagen; nur fülle er sein Leben so aus, daß er nicht für die Reproduktion der Lustthätigkeiten, als Begierden, müßig gehe, sondern das öftere Aufblicken derselben durch kräftigere Thätigkeiten unterdrückt werde. Eine nothwendige Bedingung dafür ist freilich, daß er mäßig genieße, da ja sonst die Macht der zur Reproduktion anstrebenden Genußthätigkeiten zu groß für jenen Widerstand werden muß. Eine andere Bedingung ist die, daß er sich nicht auf Eine oder ähnliche Gattungen des Genusses beschränke, und daß er demselben angespannte Thätigkeitsäußerungen zur Seite stelle, die, durch ihre gänzliche Verschiedenheit von jenen, den Andrang der Reproduktionen besser, als andere Lustthätigkeiten, abwehren. Ein Epikuräer in der übleren Bedeutung, dessen Leben nur aus Genuß besteht, darf also der Weise nicht sein. Aber eben so wenig ist ihm mönchische Enthaltung nöthig, wenigstens nicht um der Sittlichkeit willen. Denn stelle Dir vor, lieber Karl, es habe sich nun auch jemand (ein Nicht-Weiser) irgend einen Genuß so reichlich verstattet, daß er, wie man zu sagen pflegt, daran gewöhnt ist, oder, wie wir uns ausdrucken würden, daß dieser, als Genuß, einen sehr großen Raum in seiner Seele einnimmt, ohne jedoch eben denselben als Begierde einzunehmen. Nun laß ihn ein Unglück treffen, welches eine gleich anhaltende Fortsetzung dieses Genusses unmöglich macht. Er ist daran gewöhnt, und ohne Zweifel also wird derselbe als Begierde in ihm reproducirt werden, ja, was noch mehr ist, als schmerzhafte Begierde. Aber wird diese Begierde deshalb gerade unsittlich sein müssen? Das nicht, selbst wenn der Verlust eine Kleinigkeit beträfe, und dennoch der Schmerz darüber tief eingriffe. Von dem unsittlichen wird sein Begehren noch sehr verschieden sein können. Auch dieses trifft freilich einen großen Raum seiner Seele, aber nicht, insofern derselbe von

Begierden erfüllt ist. Die Schwäche der emporstrebenden Thätigkeiten wird in diesem Falle durch die Lustreizfülle gemildert, welche sie von der früheren Lust noch aufbewahren. Während bei ihm das Reizstreben früher durch jeden neuen Lustreiz vollkommen, vielleicht übermäßig, ausgefüllt wurde, erscheint dasselbe bei der Steigerung der Lustreproduktionen zu unsittlichen Begierden als unersättlich, und das Gefühl jenes aufbehaltenen Reizes geht in dem Gefühle des Mangels gänzlich unter.

Man könnte einwenden, mit meiner Theorie würde der Unsittliche nur zu zufrieden sein. Denn seine Begierde verlange ja eben Befriedigung durch die Lust; indem ich also nicht Lust, sondern nur die Begierde, als der Sittlichkeit gefährlich darstelle, berechtigte ich ihn ja, immer sogleich von dem Begehren zum Genießen zu eilen, ja demselben gleichsam mit diesem entgegenzukommen, um nur seine Einwurzelung als Begierde zu vermeiden; und meine Darstellung thäte also durch weichliche Nachgiebigkeit der Sittlichkeit Abbruch. Aber das sei fern von ihr. Insofern durch eine solche Befriedigung wirklich der Sittlichkeit Abbruch geschieht, verbiete ich sie, so streng als jeder andere Sittenlehrer, und habe ja auch früher gesagt, daß zu häufiger Genuß, wegen der dadurch seinen Reproduktionen gegebenen zu großen Macht, in hohem Maße gefährlich ist. Nur in einzelnen Fällen also wird eine Stillung der Begierde durch die Lust sittlich rathsam sein, in den meisten aber nur eine augenblickliche Hülfe gewähren, der ein desto zerrüttenderer Unfall folgen muß. Denn jede neue Lust führt auch neue Reproduktionen mit sich, und macht also den Widerstand schwieriger. Und ließe sich denn auch jenes beschwichtigende Verfahren fortdauernd anwenden? Man kann ja nicht immer genießen, und so müßten also doch zuletzt Begierden aufsteigen, welche man nicht befriedigen dürfte, ohne Leben und Gesundheit zu zerstören, und diese würden dann mit reißender Schnelligkeit zu einer furchtbaren Höhe der Unsittlichkeit

wachsen. Und überdies, selbst wenn man immer genießen könnte: wäre das wohl ein menschliches Leben zu nennen, welches ganz (wie es doch nach und nach geschehn müßte) in Einem oder wenigen einförmigen Genüssen aufginge! —

Noch mehr Freude, lieber Karl, als die jetzt beseitigten Bedenklichkeiten, haben mir die von Dir über die Erkenntniß der Unsittlichkeit aufgeworfenen verursacht. „Ist es denn aber nur", fragst Du, „der Zustand der Begierde, in dem wir den Unsittlichen erkennen? Ist er in der Zeit, wo ihm seine Begierde Ruhe läßt, nicht unsittlich? Und woran sollen wir die Unsittlichkeit einer Begierde erkennen, da uns doch die Handlung, die wir vor uns sehn, nur ihre Richtung, ihren Gegenstand, nicht zugleich auch ihre Macht anzeigt? Ja selbst, wie können wir sie überhaupt vorstellen, da wir ja, wie Du sagst, jede Seelenthätigkeit durch sich selbst, unsittliche und sittliche Begierden also durch eine und dieselbe Thätigkeit vorstellen?" — Wir wollen diese Bemerkungen einzeln näher betrachten. Zuerst habe ich keineswegs behauptet, daß der Zustand der Begierde der einzige sei, in welchem die Unsittlichkeit sich kund thue. Ihre Entstehung freilich kann nur bewerkstelligt werden durch die häufige Wiederholung und den dadurch vermittelten Wachsthum der Begierde, hat diese aber einmal ihre unsittliche Höhe erreicht: so zeigt sich dieselbe in allen Seelenzuständen, in dem Zustande der Lustfülle eben so wohl, als des Lustmangels. Davon kannst Du Dich leicht durch Beobachtung überzeugen. Der Unmäßige ißt seine Lieblingsgerichte, der Leckere trinkt seinen Wein in einer ganz anderen Seelenstimmung, als der Sittliche; denn jene sind dem Sinnenreize in ihrem schwelgerischen Genusse gerade eben so weichlich hingegeben, als vorher in ihrem Reizstreben. Erreicht doch diese Hingebung nicht selten einen solchen Grad schwächlicher Befangenheit, daß sie nichts hören und sehn von dem, was um sie vorgeht, daß sie ein Gespräch über Gegenstände,

welche sonst viel Anziehendes für sie haben, nachlässig und ohne Interesse führen, ja wohl gar in ihrem Eifer die Aufmerksamkeit für den Gastgeber aus den Augen setzen, die ihnen doch sonst sehr am Herzen liegt, weil sie die Bedingung ist für den Genuß ähnlicher Bacchanalien. Auf gleiche Weise bei anderen Gattungen des Unsittlichen. Der Eitle empfängt einen Lobspruch, der Stolze eine Demüthigung ganz anders, als der Bescheidene. Eine solche unsittliche Lust ist dann freilich nicht, wie ich oben von der sittlich-erlaubten sagte, eine Erhebung, eine Bereicherung der Seele, sondern dient nur dazu, sie noch tiefer ihrer unwürdigen Knechtschaft zu unterwerfen, und sie arm zu machen an allem Guten und Achtungswürdigem. Auf welche Weise also auch die unsittlichen Thätigkeiten angeregt sein mögen, als Begierde, oder als Lust, oder als bloß erinnernde Einbildungsvorstellung, oder wie sonst noch, die Seelenstimmung dabei wird stets ein Zustand unsittlicher Schwäche sein, den jeder, welcher sie nachbilden kann, als solchen fühlen muß. — „Aber auch in den Zeiten, in welchen in der Seele des Unsittlichen diese Thätigkeiten überhaupt nicht angeregt sind?" das war Deine zweite Frage. „Sollte nicht der Unsittliche in jedem Augenblicke unsittlich sein, auch wenn die ihn beherrschende Begierde zufällig ganz ruht; oder können sittliche und unsittliche Seelenstimmungen in dem Leben Eines Menschen mit einander abwechseln?" — Gewissermaßen allerdings. Denn wenn nur kräftige Thätigkeiten in ihm bewußt sind, alle die aber unbewußt, in welchen seine weichliche Schwäche begründet ist: so ist die Seele ja offenbar überwiegend kräftig. Sie ist freilich von ihrer unsittlichen Schwäche nicht ganz frei, sondern diese lauert immer im Hintergrunde, um bei einer Anregung hervorzubrechen, eben so wie wir ja auch die Vorstellungen nicht ganz verloren haben, deren wir uns, wenn auch jetzt nicht, doch überhaupt, noch erinnern können. Jene Unsittlichkeit wird sogar das Gefühl jedes, auch des kräftigsten, Seelenzustandes afficiren; und,

streng genommen, kann ein solcher bei einem unsittlichen Menschen nie so rein kräftig sein, als bei einem sittlichguten, auch wenn jenem in diesem Augenblick alles Bewußtsein des unsittlich begehrten Gegenstandes gänzlich entrückt ist. Aber wie der gebundene Wärmestoff, den kein Thermometer, auch das empfindlichste nicht, anzugeben vermag, ob er gleich in der nächsten Minute vielleicht in seiner ganzen Fülle ausströmt: so ist auch diese gebundene Unsittlichkeit jeder Erkenntniß, der eigenen, wie der fremden, unerreichbar. Wie liebenswürdig theilnehmend, ja hochherzig aufopfernd kann heute derselbe Mensch sein, der morgen in seinen Wollustbegierden die schönste weibliche Seele durch das Gift seiner Verführung zerstört! „Es kann nichts so Schönes, so Großes gedichtet werden", sagt Jacobi im Woldemar", das nicht im Menschen läge, das man auch nicht hier und dort himmalrein aus ihm hervorgehn sähe; nur ist er in allem seinem Thun — Ach! so wandelbar, so hin und her, so unzuverlässig — ein durch und durch zweideutiges, armes, nichtiges Wesen! Er vermag überall zu viel und zu wenig; darum nichts Ganzes, nichts durchaus Bleibendes."

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie wir aus den Handlungen die Unsittlichkeit der ihnen zum Grunde liegenden Begierden zu erkennen vermögen, da ja jene, wie Du richtig bemerkst, uns wohl die Richtung derselben, aber nicht ihre Stärke anzeigen. Wie wir unsittliche Begierden vorstellen, wenn wir sie einmal als unsittlich erkannt haben, ist leicht einzusehen. Denn wer wäre wohl so rein von aller unsittlichen Begierde sein ganzes Leben hindurch gewesen, daß er nicht Einbildungsthätigkeiten derselben erweckbar in sich trüge? Wie also alle übrigen fremden Seelenthätigkeiten, so stellen wir auch diese durch die Einbildungsthätigkeiten unserer eigenen vor, und natürlich sind die der unsittlichen Begierden von denen der sittlichen Begierden derselben Gattung verschieden, da sie ja aus Wiederholungen der vorgestellten Thätigkeiten bestehn, und diese

selbst verschiedenartig sind. Gesetzt aber auch, es trage jemand die Einbildungsthätigkeit einer unsittlichen Begierde nicht erweckbar in sich, so könnte er sie sich doch zusammensetzen aus den Einbildungen der Thätigkeiten, aus welchen jene selbst zusammengesetzt ist. Und wenn auch dieses nicht: thun, so vermag er sie eben nicht vorzustellen, wie es uns ja wohl vorkommt, daß wir uns in die Seele eines Menschen durchaus nicht hineinversetzen können. Es bleibt uns dann nichts übrig, wenn wir doch ihre Unsittlichkeit vorstellen wollen, und dieser übrigens aus andern Merkmalen gewiß sind, als sie in dem Abstraktum der Unsittlichkeit vorzustellen, wie sich dieses aus andern unsittlichen Seelenstimmungen in uns emporgebildet hat.

„Aus anderen Merkmalen gewiß sind?" fragst Du, „und also giebt es doch, außer dem Gefühl, noch eine andere Erkenntnißweise des Unsittlichen?" Die Untersuchung darüber trifft mit der Beantwortung Deiner andern Frage zusammen, wie wir denn überhaupt aus der äußeren Handlung nicht bloß die Richtung, sondern auch die Stärke der Begierde, zu erkennen vermögen." Halte nur zuerst fest — Aber die Lösung dieser Aufgabe bedarf mancherlei Vorbereitungen, und da dieser Brief doch nun einmal heut abgehn soll: so will ich ihr lieber den folgenden ganz widmen.

Zehnter Brief.

Damit meine Schuldenlast, lieber Karl, nicht zu hoch anwachse, will ich dies Mal Deine Antwort nicht erwarten, und ich bin somit schon heute, als am Tage nach dem Abgange meines Briefes, mit einem zweiten beschäftigt, der dem ersten auf dem Fuße nachfolgen soll.

Wir haben die Frage zu beantworten, wie es möglich sei, aus äußeren Handlungen Sittlichkeit oder Unsittlichkeit zu erkennen, da uns doch dieselben nur die Richtung, nicht aber zugleich die Stärke des Begehrens kund geben;

von welchem sie ausgegangen sind. Doch die Aufgabe selbst ist noch nicht ganz richtig gestellt. Denn lehren uns wohl wirklich immer, ja selbst nur in den meisten Fällen, die bloßen äußern Handlungen zugleich auch ihre wahren Beweggründe? Dann, theurer Freund, wäre Menschenkenntniß so schwer nicht zu erlangen, als sie es doch in der That ist! — Du siehst, einen Menschen eine Handlung der Wohlthätigkeit verrichten, und so viel ist daraus gewiß (soviel siehst Du eben), er theilt seine Güter einem Andern mit. Aber weißt Du daraus allein schon, daß er wirklich Theil an ihm nahm? Seine Wohlthat kann freilich aus Menschenliebe hervorgegangen sein; aber eben sowohl auch aus Ehrliebe und Eitelkeit, ja selbst aus Eigennutz, indem er durch den Schein der Wohlthätigkeit auf irgend eine Weise größeres Gut zu gewinnen dachte. Eben so, um ein Beispiel von ganz entgegengesetzter Art zu wählen, wenn Du von dem Kindermorde der Grönländer hörst: Sind sie und ihre Lage Dir sonst unbekannt: so wirst Du sie für das grausamste oder abergläubigste Volk auf Erden halten, und doch giebt es vielleicht kein gutmüthigeres, und vor phantastischen Schwärmereien sind sie durch ihr Temperament hinlänglich gesichert. Daß eine solche Schandthat aus einer (wie die Lage der Dinge bisher war) nicht tadelnswürdigen Liebe zu ihren Kindern hervorgehe, wird Dir gewiß am wenigsten einfallen; und in sehr vielen Fällen also erfahren wir aus der äußeren Handlung von den inneren Triebfedern geradezu gar nichts.

Nun aber ist doch nicht zu leugnen, daß wir eben nur äußere Handlungen wahrnehmen, Niemandem aber in's Herz sehen können. Ist nun also gar keine Beurtheilung der Sittlichkeit möglich, außer die uns selbst angeht? Gewiß ein trauriges Ergebniß, wenn unsere Untersuchungen uns darauf führen sollten. Aber so übel steht es nicht um die Erkenntniß der Sittlichkeit. Es ist freilich wahr, daß wir von andern Menschen unmittelbar nichts wissen, als was

durch die Sinne wahrnehmbar ist (denn selbst Worte sind ja nur äußere Zeichen, die falsch sein können, wenn sie aus falschem Herzen kommen), und daß alles durch die Sinne Wahrnehmbare in Bezug auf die Gesinnung, als das Innere, eine mehr oder weniger verschiedenartige Auslegung verstattet. Aber daraus folgt nur, daß wir diejenigen Menschen nicht mit Sicherheit zu beurtheilen vermögen, von denen wir nur Eine oder wenige äußere Handlungen wahrgenommen, dagegen sehr wohl für Andere sich eine sichere Erkenntnißweise uns öffnen könnte. — Es giebt ja auch in der Mathematik Gleichungen, in denen Du die Stelle der unbekannten Größe durch unendlich viele Werthe ergänzen kannst, ohne daß die Richtigkeit der Gleichung gefährdet wird. Ist Dir also für eine bestimmte unbekannte Größe nur Eine Gleichung dieser Art gegeben, oder mehrere, die aber alle dieselbe Mannigfaltigkeit der Auflösungen zulassen: so muß jene Dir freilich immer verborgen bleiben. Es kann aber sein, daß unter diesen letzteren sich eine Gleichung vorfindet, die zwar an sich auch mehrfach gelöst werden, aber doch nur Einen Werth gemeinschaftlich mit jener ersten haben kann. Dadurch ist dann alle Ungewißheit verschwunden, und die unbekannte Größe läßt sich mit Nothwendigkeit bestimmen. So auch in Bezug auf menschliche Handlungen. An sich, wenn Dir jede andre Grundlage für sie mangelt, ist ihre Erklärung schwankend und zweifelhaft. Je mehrere aber, und je verschiedenartigere du vergleichen kannst, desto weniger wirst Du über ihre innere Grundlage ungewiß sein.

„Dann lebe wohl," rufst Du vielleicht, „mathematische Gewißheit, die uns für die Begründung der Sittenlehre versprochen wurde! Man spricht uns von festen und gebahnten Pfaden, und wir werden durch flüchtige Wogen hin und her geworfen!" Aber Du thust, lieber Karl, meiner Begründung der Sittenlehre großes Unrecht. In welcher anderen Wissenschaft verlangt man, daß sie nicht nur die Regel zur Beurtheilung des Geschehenden, sondern das

Gesche-

Erscheinende selbst uns geben? Das Gesetz, nach welchem Gleichungen aufgelöst werden, ist darum nicht weniger bestimmt und über jeden Zweifel erhaben, weil uns zuweilen zwischen mehreren Werthen die Wahl bleibt; sondern eben darin tritt seine Bestimmtheit recht glänzend hervor, daß es selbst die Unbestimmtheit mit Nothwendigkeit erkennt, während eine andere unvollkommnere Theorie (so pflegt es in der Philosophie zu geschehn) uns durch die willkührliche Angabe Eines dieser gleich gültigen Werthe, als des einzig gültigen, getäuscht hätte. Eine geradlinige unregelmäßige Figur zu messen, lehrt die Geometrie mit absoluter Gewißheit, aber doch nur für den Fall, daß uns die Lage und Größe ihrer Seiten bekannt ist, nicht wenn man uns Angaben mitgetheilt, die auf hundert andere eben so wohl, als auf sie passen. Der mathematischen Bestimmtheit der Wissenschaft thut die Unbestimmtheit ihrer Anwendung auf einzelne Fälle, wenn dieselbe in der Unvollständigkeit der geschichtlichen Angaben begründet ist, keinen Abbruch. Eben so nun habe ich Dir eine Regel angegeben, nach der Du, wenn Dir die Beweggründe einer Handlung vollständig gegeben sind, mit absoluter Gewißheit über ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit urtheilen kannst. Aber jene Beweggründe selbst muß ich als geschichtlich bekannt voraussetzen, sonst ist überhaupt kein Urtheil möglich, da man ja, um zu urtheilen, doch einen bestimmten Gegenstand des Urtheils haben muß. Gesetzt, Du hast in jener Erkenntniß Dich geirrt, Du hast eine Handlung aus anderen Begehrungen abgeleitet, als die ihr wirklich zum Grunde liegen: so wird doch dadurch der Satz der Sittenlehre gewiß nicht weniger wahr, der das Aggregat jener Begehrungen rechtfertigt oder verurtheilt. Indem also meine Begründung der Sittenlehre nicht nur den sittlichen Werth jeder Handlung bestimmt erkennen lehrt, sondern auch die Grenzen dieser Erkenntniß mit eben der Bestimmtheit angiebt, macht sie uns offenbar nicht ärmer an Wissen, sondern reicher, und ärmer

nur an Irrthum und Täuschung. Mögen immerhin die Gerichtshöfe anderer Systeme über die ihnen zur sittlichen Beurtheilung vorgelegten Fälle schneller entscheiden; was hilft es uns, wenn doch ihre Entscheidung unzuverlässig ist? Freilich erhält, wer vor dem Forum der Kantischen Moral Jemanden einer Unwahrheit anklagt, schnell das verdammende Urtheil gegen ihn, während wir jenen, ohne eine so bestimmte Entscheidung, zurückweisen, bis er uns zu der äußeren Handlung eine klare und vollständige Anschauung der ihr zum Grunde liegenden inneren hinzugebracht. Aber eben deshalb, weil jener Urtheilsspruch unabhängig von der inneren That gefällt worden ist, auf welche doch allein sich die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen beziehn, muß er vor dem höheren Gerichtshofe der wahren Wissenschaft verworfen werden. Wer, zum Beispiel, wie Desdemona lügt aus Großmuth oder überhaupt in guter Absicht ohne irgend einen bösen Rückhalt (einen zu großen Raum der Begierde), handelt nicht unsittlich. Wer ihn also dennoch als unsittlich verdammt, begeht einen Irrthum; und Du wirst doch wohl nicht unsere Wissenschaft deshalb für geringeren Werthes erklären wollen, weil sie auf Irrthümer aufmerksam macht, und sie vermeiden lehrt? Nein, so lange man überhaupt einen Unterschied gemacht hat zwischen dem durch die mannigfachen Irrwege des Lebens zur Wahrheit vorgedrungenen Weisen und dem noch in jenen befangenen Unweisen, hat man ihn keinesweges darin gesetzt, daß jener in allen schwierigen Fällen sogleich und ohne genauere Nachforschung seine Entscheidung zu geben bereit sei. Mit dem Urtheil zurückhalten, bis wir die Gründe desselben vollständig erkannt haben, das ist wahre Weisheit, während der Irrthum des Vorurtheilsvollen eben darin besteht, daß er sich an unbedeutende Aeußerlichkeiten hängt, und daher freilich außer ihnen nichts zu seinen Machtsprüchen bedarf.

Laß uns nun, theurer Freund, meine Lehre noch einmal im Zusammenhange überblicken. Sittlichkeit und Unsittlich-

keit, das ist meine erste Behauptung, sind Prädikate nur für innere, nicht aber für äußere Handlungen. Nun muß freilich auch jede äußere Handlung der sittlichen Beurtheilung fähig sein, indem ja keine derselben ohne eine ihr zum Grunde liegende innere gedacht werden kann; aber nur diese eigentlich trifft unser Urtheil. Daher es denn auch nicht zulässig ist, die Urtheile der Sittenlehre nach Abstrakten äußerer Handlungen zu ordnen, wie von allen Systemen der Sittenlehre mehr oder weniger geschehen ist. Denn jeder äußeren That können die verschiedenartigsten inneren zum Grunde liegen, sittliche und unsittliche, von den unter demselben Abstraktum nach äußeren Merkmalen vereinigten also der einen diese, der anderen jene, so daß auf diesem Wege der Irrthum unvermeidlich ist. Aber auch die Beurtheilung innerer Handlungen hat ihre Schwierigkeiten, und kann so lange nicht mit Sicherheit geschehn, als uns nur die Richtung der Antriebe, nicht zugleich auch ihr Verhältniß zu einander und die Macht ihres Begehrens bekannt sind. Denn an sich sind alle Antriebe sittlich gleichgültig, und alle können unsittlich werden, sobald sie nämlich zu einer schwächlichen Hingebung anwachsen. Wir müssen daher, um einen Menschen sittlich zu würdigen, seine Werthgebung kennen, das heißt dasjenige, was ihm Lust ist, und in welchem Maße. Aber nicht diese Werthgebung selbst fällt unter die sittliche Beurtheilung, etwa so, daß eine bestimmte Norm für die Werthgebungen aufgestellt werden könnte, und die mit dieser übereinstimmenden als sittlich, die von ihr abweichenden als unsittlich beurtheilt werden müßten. Sondern darauf allein kommt es an, ob jemand seiner Werthgebung (mag sie übrigens diese oder jene sein) gemäß gehandelt, oder nicht, von welchem letzteren Falle die Ursache nur schwächliche Hingebung an eine Begierde, also Unsittlichkeit sein kann. Und das ist dann der zweite große Fehler, dessen sich fast alle Sittenlehrer schuldig gemacht, daß sie nämlich die Eigenthümlichkeit der Werthgebung von dem sittlichen Charakter nicht streng genug

geschieden, sondern diesen auf irgend eine Weise auf jene begründen zu können gemeint haben. Er hätte sich durch diesen oder jenen Antrieb bestimmen lassen, hätte dies oder jenes bedenken sollen (so hört man in allen Moralsystemen urtheilen) und weil er anders bestimmt worden, weil er die genannten Beweggründe nicht in Betracht gezogen, hat er unsittlich gehandelt. Eine durchaus falsche Beurtheilungsweise. Der Mangel eines Beweggrundes und eine zu geringe oder hohe Schätzung desselben mögen noch so scharfen Tadel verdienen: die Sittlichkeit trifft dieser Tadel nicht, sobald keine übermäßige Strebung das reine Hervortreten der Werthgebung gestört hat.

Man hat, trotz aller jener falschen Theorieen, in Leben und Wissenschaft diesen Unterschied des Unsittlichen von Anderem, was in menschlichen Handlungen Tadel verdienen kann, von jeher gefühlt, und auf seine deutliche Auffassung, wiewohl vergebens, hingearbeitet. Wer von einem Reichen hört, welcher sein Vermögen, wodurch er so viele Thränen in Freude verwandeln, so viel für Kunst und Wissenschaft heilsam und fruchtbringend wirken könnte, nur dazu anwendet, sein eignes Leben durch immer feiner ausgesonnene Genußmittel zu bereichern, wird ihn noch nicht deshalb der Unsittlichkeit anklagen. Ein verlornes Leben! rufen wir bedauernd aus; ein unglücklicher Mensch, der die schönsten Freuden nicht kennt, und mit einer Anstrengung, welche für die Erringung der höchsten Güter ausreichte, nach Kleinigkeiten jagt, die ihm doch im Grunde, durch ihre unvermeidliche Einförmigkeit, mehr Ekel als Genuß gewähren! Ja vielleicht werden wir ihn thöricht und abgeschmackt, und kaum des Namens eines Menschen würdig nennen (weil er sein Leben auf lauter thierische Lustthätigkeiten und Bestrebungen beschränkt), ohne doch uns ein Urtheil über seine Sittlichkeit anzumaßen. Eben so in den Systemen der Sittenlehre. Es giebt ihrer freilich genug, unter Alten und Neuern, welche überhaupt keinen Unterschied zwischen Sünde

und anderen Mängeln anzuerkennen, scheinen, denen Unklugheit und Irrthum aus derselben Quelle des Bösen hervorgehn mit Undank und Rachsucht. Aber diesen Behauptungen treten doch nur Wenige bei, und die nicht gerade um eine gründliche Erkenntniß der menschlichen Seele sich redlich bemüht haben; und bei Weitem die meisten Philosophen unterscheiden Unsittlichkeit nicht nur von Unwissenheit und den übrigen Erkenntnißmängeln, sondern auch von den Fehlern der Werthgebung, von Thorheit und von Verrückung. Sie unterscheiden wenigstens beide, wenn sie auch ihre Scheidungslinie noch keinesweges scharf genug zu ziehn verstehn, und gewöhnlich sich begnügen, als das vorzüglichste Unterscheidungsmerkmal der Unsittlichkeit, oder auch wohl als das einzige, ihre Entstehung durch absolute Freiheit des menschlichen Willens anzuführen, während die im engeren Sinne sogenannte Verrücktheit, und die übrigen ihr mehr oder minder sich nähernden Mängel, ohne die Schuld des Menschen, durch äußere Einwirkungen, in ihm erzeugt würden. Für uns (denn ich kann Dich nun ja wohl auch zu denen rechnen, welche die Lehre von der metaphysischen Freiheit für widersinnig halten) ist dieser Unterschied so gut als keiner, und wir müssen einen anderen suchen; und zwar, da wir uns mathematischer Bestimmtheit rühmen in unserer Sittenlehre, einen solchen, der nicht ungefähr und schwankend, sondern klar und jedem Zweifel entnommen, Unsittlichkeit von allen Mängeln der Werthgebung, in ihnen selbst und in ihrem Ursprunge, als verschiedenartig erkennen läßt.

So unvollkommen auch in allen Stücken unsere Seelenlehre ist, und so sehr sie, sowohl in der Fülle der Beobachtungen, als in der Bestimmtheit der daraus abgeleiteten Sätze hinter der äußeren Naturwissenschaft zurücksteht: so finden wir doch Ein Capitel in ihr, dessen Bearbeitung, wenn auch nicht der Verfahrungsart dieser letzteren gleich kommt, doch wenigstens sich ihr nähert; das ist die Lehre von der Reproduktion der Vorstellungen. Auch in ihr sind [illegible]

Irrthümer zu verbessern, und dem Ganzen fehlt die Einfachheit und die Anschaulichkeit der Uebersicht, welche recht eigentlich den wahren wissenschaftlichen Charakter ausmacht; aber man läßt doch wenigstens einzelne Thätigkeiten, nicht, wie sonst überall, die abstrakten Kräfte und Fähigkeiten (in der That ein wunderliches Verfahren!) mit und gegen einander wirken. Daß wir also unsere Lehre von dem Unterschiede der eigenthümlichen Werthgebung und des eigenthümlichen sittlichen Charakters an die Lehre von der Reproduktion der Vorstellungen anschließen, kann denselben wenigstens vorläufig zur Empfehlung dienen.

Nicht nur diejenigen Thätigkeiten der menschlichen Seele, behaupte ich, welche man gewöhnlich im engeren Sinne unter dem Begriffe der Vorstellungen begreift, sondern alle Thätigkeiten können, rein aus sich selbst oder auf die Anregung anderer, ohne Wiederholung desjenigen äußeren Reizes reproducirt werden, welcher sie ursprünglich erzeugt hatte. Diese Reproduktionen aber, wie ich Dir schon früher auseinandergesetzt, vermögen die Vollkommenheit der Urthätigkeiten nur mehr oder weniger mangelhaft zu erreichen, streben aber nach dem Maße zu ihr empor, in welchem dieselbe Lustthätigkeit war. In Bezug auf dieses Emporstreben heißen sie Begehrungen. Jede Reproduktion einer Lust also ist, von einer Seite betrachtet, selbst Lust, so weit nämlich, als sie den früheren Lustreiz festhielt, zugleich aber ist sie auch Begehren, insoweit nämlich, als sie denselben verloren hat und anstrebt, und in der einen Reproduktion kann jener, in der anderen dieser Charakter vorherrschen. Wir haben ebenfalls schon gesehn, wie die verschiedenen Gattungen der Seelenthätigkeiten, ihrer ursprünglichen Natur nach, auch in dieser Rücksicht verschieden sind. Reproduktionen von Lustthätigkeiten des Gesichtsinnes werden im Allgemeinen mehr Lust, als Begehren, Reproduktionen der Geschmackslust mehr Begehren, als Lust seyn. Aber außer dieser ursprünglichen Verschiedenheit der Seelenthätig-

keiten, welche unmittelbar wenigstens mit der Lösung unserer Aufgabe in keiner Verbindung steht, finden wir noch eine andere, in dem Reproduciren selbst begründete, und diese wird für uns von der höchsten Wichtigkeit.

Es ist eine bekannte Erfahrung, daß jede Vorstellung mit einer um so größeren Kraft unserer Seele einwohnt, je häufiger sie in uns als Vorstellung wiederkehrte. Eines Menschen, welchen Du täglich siehst, wirst Du Dich gewiß weit leichter erinnern können, als eines Anderen, den Du nur einmal, und vor langer Zeit gesehn. Vorausgesetzt nämlich, daß Du nicht etwa, obgleich Du ihn nie wieder wirklich gesehn, doch täglich Dich seiner erinnert, und die ihn vorstellende Gesichtseinbildung länger in Deinem Bewußtsein festgehalten hast, als das Bild jenes täglich von Dir Gesehenen darin verweilte. Dann freilich würde das Blatt sich wenden. Denn nicht bloß die Urthätigkeiten bestimmen die Kraft, mit welcher eine Vorstellung uns einwohnt, sondern auch die Einbildungsthätigkeiten, die reproducirten, insofern nämlich, als sie wirkliche Reproduktionen sind, das heißt, den Urreiz unverloren festhalten. Denn so weit ihnen derselbe entschwunden ist, reproduciren sie ihn ja nicht, und können zur Erhaltung der Bewußtseinskraft (welche in diesem Fall Null ist) nichts beitragen.

Was nun hier von den Vorstellungen gesagt ist, gilt vollkommen auf gleiche Weise von den Thätigkeiten, welche, als Lustthätigkeiten, die Begehrungen zu Reproduktionen haben. Sofern diese Reproduktionen Lust sind, insofern wird die Kraft vermehrt, mit welcher diese besondere Gattung der Lust das Bewußtsein inne hält; ihr Charakter als Begehrungen aber kann dazu nichts beitragen. Vielmehr wird, je häufiger sie als Begierden wiederkehren, um so mehr auch das Gefühl des Mangels und der Schwäche wachsen, welches die Eigenthümlichkeit des Begehrens ausmacht, als einer unvollkommenen Reproduktion; und dieselbe Lustreproduktion, welche anfangs überwiegend Lust war, und nur dem

kleinsten Theile nach Begehren, kann, wenn sie öfter in der Form dieses letzteren wiedergekehrt ist, überwiegend Begehren werden. Was jedoch nicht überall zu geschehn braucht, wo die Kraft wächst, mit welcher eine Lustthätigkeit und das davon abgeleitete Begehren im Bewußtsein sind und wirken: denn die Lust kann ja auch als Urlust wiederkehren, wodurch dann ihre Reproduktionen an Lustcharakter gewinnen, an Begehrungscharakter verlieren werden.

Wir sind nun, lieber Karl, an das Ziel unserer Untersuchung gelangt. Schon früher habe ich die Anlage, welche in der Seele von der öfteren Wiederkehr einer Thätigkeit zurückbleibt, ihren Raum genannt. Wir nennen nun die Kraft, mit welcher sie die Seele als Lust füllt, insofern nämlich dieselbe durch diese Wiederkehr entstanden, ihren Lustraum; diejenige aber, mit welcher sie die Seele als Begierde füllt, insofern dieselbe durch diese Wiederkehr entstanden, ihren Strebungsraum. Und nun die Anwendung in wenigen Worten. Der Lustraum unserer Seelenthätigkeiten macht die uns eigenthümliche Werthgebung aus. Was in uns nie Lust geworden, kann auch nicht als solche reproducirt werden, und ist also für unsere Werthgebung Null; die Beschaffenheit der Werthgebung aber ist in Bezug auf die sittliche Beurtheilung durchaus gleichgültig, und der gänzliche Mangel eines Antriebes also, oder sein zu geringer, oder sein übermäßiger Lustraum dürfen auf keine Weise die Ursache sittlichen Tadels werden. In wem nie eine Vorstellung, weder aus sich selbst, noch durch Andere, entstanden von einem Leben nach dem Tode, in dem kann die Sorge für dasselbe unmöglich Beweggrund werden; und wer der Freude, welche künstlerische und wissenschaftliche Beschäftigungen gewähren, nur sehr selten, und, wie im Fluge, theilhaftig geworden, dem müssen sie wohl, ihres geringen Lustraums wegen, gleichgültig sein, und er wird nicht begreifen, wie man ihm einen Vorwurf aus dem Vorzuge machen kann, welchen er den Genüssen der Gaumenlust bei jeder Ge-

legenheit vor jenen ertheilt. Dieser Vorwurf trifft ihn jedoch mit Recht, nur trifft er nicht seinen sittlichen Charakter. Er steht auf der unvollkommensten Stufe der menschlichen Bildung, aber in einer anderen Stufenleiter, als die durch Unsittlichkeit und Sittlichkeit bedingt wird. Eben so kann es auch in dem Lustraum begründet sein, daß alle unsere Sorgen sich nur auf uns selbst beziehn, und wir mehr oder weniger unempfänglich sind für die Bedürfnisse unserer Mitbrüder. Wer nie gelernt hat, sich mit Anderen zu freuen, und mit Anderen Schmerz zu empfinden, der wird fremden Schmerz und fremde Lust nur schwach und unkräftig in sich nachbilden, so daß sie also von jedem auf das eigene Wohl sich beziehenden Antriebe leicht überwältigt werden können. Auch dies ist Unvollkommenheit, ist ein Mangel, der uns einen Menschen widrig, ja sogar, wenn er den höchsten Grad erreicht, hassenswerth machen kann; aber auch er bezieht sich, sobald er rein in seiner Werthgebung oder dem Lustraum seiner Thätigkeiten wurzelt, nicht auf seinen sittlichen Werth. Um wie viel höher steht uns der, für jede menschliche Vollkommenheit, und für die Wohlfahrt der Menschheit nicht weniger, als für die seinige, Empfängliche; wie viel edler ist seine Ausbildung, in einem wie volleren Maße ist er wahrhaft Mensch! aber dennoch treffen alle diese Tugenden nur seine Werthgebung, seine Lebensansicht, und seine Sittlichkeit bedarf noch einer besonderen Untersuchung. Diese letztere, im Gegensatz mit jener, hat dann mit seiner Werthgebung an und für sich, mit seinem Lustraume, gar nichts zu thun; sie betrachtet nur den Strebungsraum seiner Antriebe, und spricht, gegen alle seine übrigen Tugenden oder Untugenden sich verschließend, nach ihm allein ihr Urtheil aus. Da nun aber die Erkenntniß dieses Strebungsraums bei der Beurtheilung Anderer rein unmöglich ist: so kommt alles darauf an, daß uns die ihnen eigenthümliche Werthgebung nicht unbekannt sei. Denn da die Macht, mit welcher die Antriebe unsre Handlungsweise bestimmen, aus ihrem Lust-

und Strebungsraum zusammengesetzt ist? so werden ja zwei Glieder von diesen dreien uns immer zugleich von dem dritten in Kenntniß setzen; und so ist also der Satz unbezweifelt, daß wir zu einer gründlichen Entscheidung über die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit eines Menschen der Kenntniß seiner Werthgebung nothwendig bedürfen.

Noch augenscheinlicher ist dies in Bezug auf die Handlungen, bei denen das Gut nicht einmal unmittelbar anschaulich wird, auf dessen Erlangung sie abzwecken, wo also selbst die Richtung des siegenden Antriebes aus der Handlung für sich allein nicht erkannt werden kann. Sinnliche Genüsse, Erkenntniß der Wahrheit, Anschauen von Kunstwerken sind Lustthätigkeiten, und indem wir sie erstrebt sehen, tappen wir über die Richtung dieses Strebens wenigstens nicht im Dunkeln, wenn wir auch über seinen Strebungsraum nicht gewiß sein sollten. Aber wenn wir Jemanden einen Rosenkranz abbeten sehn mit einem Eifer, der ihn von einer wohlthätigen Handlung zurückhält: so wissen wir von dem Grunde dieses Eifers noch geradezu gar nichts. Denn das Abbeten des Rosenkranzes ist ja doch keine Lustthätigkeit, und in ihr selbst also kann das Antreibende nicht liegen; wir müssen es vielmehr in einer andern Thätigkeit suchen, welche mit jener als nothwendige Folge verbunden ist, und dafür haben wir in der bloßen Wahrnehmung der äußeren Handlung keinen Führer. Es kann ihr Ehrfurcht vor Gott zum Grunde liegen, dessen ewige Majestät der Betende, in seiner beschränkten Abergläubigkeit, durch Vernachlässigung dieser Andachtsübung zu beleidigen fürchtet, oder eine irrige Meinung von ihrem Einflusse auf unsere Sittlichkeit, oder Lustbegier, auf sinnliche Freuden jenseit dieses Lebens gerichtet, oder irdischer Eigennutz; was aber der wahre Grund unter diesen möglichen, oder ob derselbe in einer noch weiter entlegenen Neigung zu suchen ist, darüber könnten wir nur in der aus anderen Quellen erkannten Werthgebung jenes Betenden Aufschluß finden. Nach Maßgabe dieser wird die-

selbe an sich sittlich-gleichgültige Handlung sittlich oder unsittlich sein. Wenn man von Luther vor dem Wormser Reichstage das Abbeten des Rosenkranzes verlangt, und er, trotz seiner geläuterten Ueberzeugung, mit scheinbarer Andacht diesem Verlangen genügt hätte, so würde er gewiß in hohem Maße unsittlich gehandelt haben; dagegen wir Leibnitz nicht tadeln, der in Gefahr, von dem Schiffsvolk ins Meer geworfen zu werden, welches ihn, als Gott mißfälligen Ketzer, für die Ursache eines gefährlichen Sturms hielt, da er sie über seinen Tod sich berathen hörte, stillschweigend einen Rosenkranz hervorzog, und sich durch verstellte Andacht rettete. Woher das, da es doch bei beiden darauf ankam, die dem Leben drohende Gefahr durch Verleugnung ihres Glaubens abzuwenden? Die Antwort ist leicht genug. Bei Luther wäre mit dieser Verleugnung zugleich das so herrlich begonnene Reformationswerk untergegangen, und dieses wog in seiner Werthgebung tausend Lebensgefahren auf; Leibnitz dagegen durfte ohne allen Vorwurf die an sich gleichgültige Handlung ins Werk setzen, da ihm die Täuschung jener Verblendeten, für deren Aufklärung er, in diesem Augenblicke wenigstens, nicht das Geringste zu thun vermochte, unmöglich als ein Uebel erscheinen konnte, welches irgend wie mit dem Verluste seines Lebens eine Vergleichung ausgehalten hätte.

So lange also der Mensch, von schwächlichen Begierden frei, streng nach *seiner* Werthgebung handelt, so lange kann ihn wohl der Vorwurf des Unedeln, oder des Thierischen, oder der eigenliebigen Beschränktheit, aber nicht der der Unsittlichkeit treffen. Diese letztere entsteht nur durch Abweichung von unserer Werthgebung, zu Gunsten einer durch ihre zu häufige Wiederkehr überstark gewordenen Begierde. Der Unsittliche handelt also *insofern gegen seinen Willen*, nicht als wenn die unsittliche Begierde etwas außer dem Willen, oder der Wille etwas außer der Summe der Antriebe wäre (zu denen doch auch jene gehört), sondern der Wille

des Menschen ist verschieden zu verschiedenen Zeiten, auf eben die Art, wie seine bewußten Vorstellungen wechseln; und unter diesen verschiedenen Willensgestaltungen zeichnet sich die unsittliche dadurch aus, daß in ihr Lustvorstellungen das Bewußtsein so mächtig einnehmen, daß sie alle übrigen unterdrücken bis zu einer Bewußtseinsschwäche, in der ihnen der Widerstand gegen jene unmöglich wird, während dieselben doch in anderen Seelenzuständen ihnen überlegen waren. Der Wille also, gegen welchen der Unsittliche handelt, ist zwar auch der seinige, aber der einer anderen Seelenstimmung, und wird nur deshalb vorzugsweise sein Wille genannt, weil er der ungestörtesten Seelenstimmung angehört, in welcher der Mensch, als Mensch, am vollkommensten und reinsten sich abspiegelt. Wie es möglich, daß beide Willensformen neben einander bestehn, auf welche Weise und nach welchen Gesetzen sie mit Nothwendigkeit sich bilden, und unter welchen Bedingungen dieser oder jener bewußt und wirksam wird, habe ich Dir vollständig dargestellt; und so darf ich denn wohl meinen Brief mit der Hoffnung schließen, daß Dir nichts in dieser Lehre mehr undeutlich sein wird. Künftig noch einige Zusätze und Erläuterungen.

Eilfter Brief.

Eh ich, theurer Freund, in der Darstellung meiner Theorie fortfahre, muß ich ein Paar Anmerkungen genauer berücksichtigen, die Du zwar nur beiläufig hingeworfen hast, die mich aber fürchten lassen, daß Du einen von den Hauptsätzen der Sittenlehre noch nicht in seiner gehörigen Bestimmtheit aufgefaßt.

Du beschuldigst mich, daß ich auf die Handlungen selbst, als Handlungen, zu wenig Gewicht lege. Es sei zwar unleugbar, meinst Du, daß die gewöhnliche Verfahrungsweise, welche oft selbst gegen ausdrückliche Versicherungen der Präliminarien, immer nur Handlungen gebiete und verbiete, ohne die ihnen zum Grunde liegende Gesinnung

gehörig zu berücksichtigen, zu groben Irrthümern Anlaß gebe. Du scheinst mir sogar zuzugeben, daß in dieser Hinsicht von den Gesetzen der Kantischen Tugendlehre, die Du doch früher so erhoben, auch nicht ein einziges für vollkommen wahr gelten könne. Aber ganz gleichgültig sei es doch nicht, ob eine Handlung äußerlich geworden, oder nicht; und es müsse ja jeder fühlen, daß noch ein großer Unterschied sei zwischen dem, welcher einen Mord, vielleicht in einer vorübergehenden Verirrung, bloß beschlossen, und dem, der ihn wirklich ins Werk gesetzt.

Aber sage selbst, lieber Karl, habe ich diesen Unterschied je geleugnet? Und kann er nicht vollkommen bestehn bei dem Satze, daß nur die Gesinnung sittlich oder unsittlich mache, die äußere Handlung aber nur, inwiefern sie eine Offenbarung jener ist. Allerdings nämlich wird der wirkliche Mörder in den meisten Fällen unsittlicher sein, als wer den Mord nur in Gedanken gehegt; aber doch aus keinem anderen Grunde, als weil zur Vollbringung einer Handlung eben ein höherer Grad der unsittlichen Begierde, also eine größere Verderbtheit des Herzens, des Gesinntseins gehört, als zu ihrem bloßen Entwurf. Auch hier also ist die äußere Handlung nur Beiwerk, nur Zeichen, und die höhere Unsittlichkeit entspringt allein daraus, daß sie von einem übermäßigeren Strebungsraum Zeichen ist, als der noch nicht That gewordene Wille. Wäre die äußere Handlung an sich ein Zuwachs der Unsittlichkeit: so müßte ja auch derjenige unsittlich sein, welcher durch irgend einen unglücklichen Zufall, ohne seine Schuld, Ursache von dem Tode eines Menschen wird, und der Schauspieler, der den Othello spielt, in eben dem Maaße verdammenswerth, als Othello selbst.

Daß jede äußere Handlung an sich weder sittlich noch unsittlich, also durchaus keine auf sie allein (unabhängig von der Gesinnung) sich beziehende Sittenlehre möglich ist, kann nicht oft genug ihren Bearbeitern eingeschärft werden, die sich immer von Neuem wieder durch die Aussicht auf

die grössere Bequemlichkeit irre leiten lassen, welche freilich eine auf äussere Handlungen gerichtete Moral für die Beurtheilung derselben darbieten würde. Aber jener Satz ist in solcher Strenge wahr, daß es sogar Handlungen giebt, welche in den gewöhnlichen Katalogen unter den sittlichen stehn, und dennoch, als Zeichen einer unsittlichen Gesinnung, selbst unsittlich genannt werden müssen.

Die gewöhnlichen Sittenregeln gebieten unter andern als unverbrüchliche Pflicht, geliehenes Gut wiederzuerstatten, und wer das also gethan, auch wo er es ungestraft hätte zurückhalten können, der hat pflichtmäßig, hat sittlich gehandelt. Nun höre folgende Erzählung. Ein Bekannter meines Vaters, Namens M, lies't in der Zeitung die Standeserhöhung eines Universitätsfreundes, und ihm fällt dabei ein, daß ihm dieser vor zwanzig Jahren, noch als Student, in einer drückenden Noth zehn Thaler geliehen, die er ihm noch nicht zurückerstattet. Ich will nicht fragen, ob es auch in diesem Falle Pflicht war, das Versäumte nachzuholen. Der Gläubiger befand sich in den besten Vermögensumständen, so daß ihm an zehn Thalern eben nichts liegen konnte; die Schuld mußte er längst vergessen haben, und wenn nicht, so raubte ihm ihre Rückzahlung nur das Vergnügen, einen alten Universitätsfreund sich auf diese Weise verpflichtet zu wissen. Wer also, um der Verlegenheit willen, die Wiedererstattung zart und ohne alles Verletzende einzuleiten, sie überhaupt unterlassen hätte, würde gewiß nicht pflichtwidrig gehandelt haben. Was aber thut M? Er läßt die Zinsen der Schuld auf Groschen und Pfennige mit großer Sorgfalt berechnen, fügt sie dem Kapital hinzu, und überschickt seinem ehemaligen Freunde mit der nächsten Post Berechnung und Geld. Eine Handlung, welche er nicht selten zu erzählen pflegte, nicht gerade mit Selbstgefälligkeit, aber doch gern, und mit lebendiger Vergegenwärtigung der Freude, welche sein Gläubiger über die unerwartete und schon lange verloren gegebene Einnahme empfunden haben würde.

Wie urtheilst Du nun, theurer Freund, über diese Handlungsweise? Gewiß wirst Du, wie Alle, denen ich davon erzählt, das Gefühl des Unsittlichen nicht haben unterdrücken können. Woher aber das? Die Wiedererstattung des vergessenen Darlehns war doch ein Zug gewissenhafter Redlichkeit, wie wir sie selten antreffen, um so mehr, je schwerer vielleicht dem Schuldner der Entschluß dazu geworden war. Ist seine That also nicht vielmehr lobenswerth, als Sieg der Selbstverleugnung über die Leidenschaft? Und können wir ihm die Freude verdenken, welche er selbst darüber empfand? — Gewiß, wenn derselbe Mensch die Schuld nicht zurückgezahlt hätte: so wäre er in einem noch weit höheren Grade unsittlich, und dem gleich zu achten gewesen, welcher ihm anvertrautes, fremdes Gut unterschlägt. Denn die dankbare Erinnerung an die Verlegenheit, aus der ihn jenes Darlehn gerissen, öffnete sein Herz für den Geber desselben auf eine Weise, wie es sonst nicht eben für alle Menschen offen zu sein pflegte, und ließ ihn, wie man auch noch später sah, die Bekümmerniß desselben über den Verlust der geliehenen Summe auf das lebendigste fühlen. Hätte nun also sein Geiz auch über dieses Gefühl gesiegt: so hätte er bis zur äußersten Unsittlichkeit gestiegen sein müssen. Weniger unsittlich also war seine wirkliche Handlungsweise allerdings, als die wir uns eben als möglich gedacht; aber überhaupt unsittlich war gewiß schon jene lebhafte Empfindung, welche er in Bezug auf das Darlehn seinem Gläubiger lieh. Die Farben dazu konnte er nur aus sich nehmen, und das eben macht seine Unsittlichkeit aus, daß sich ihm gerade diese Farben darboten. Nur der höchste Eigennutz, die niedrigste Geldliebe (die übrigens wirklich in seinem Charakter lagen) konnte ihn auf diese Weise das fremde Herz konstruiren lassen.

Uebrigens sind ähnliche Beispiele eben nicht selten; und wie die meisten Sittenlehren auf der einen Seite viel zu viel, so enthalten sie auf der andern wieder viel zu wenig. Nicht

immer braucht die unsittliche Gesinnung sich in sogenannten unsittlichen Handlungen kund zu thun. Nicht nur Undank ist unsittlich, sondern nicht selten auch der Eifer, seinen Dank für eine Wohlthat so schnell als möglich abzutragen; und die Weigerung, eine dargebotene Gefälligkeit anzunehmen, kann in manchen Fällen nicht geringere Verachtung verdienen, als der Undank, welcher sie mit Ungefälligkeit vergilt. Natürlich, wenn jener Eifer dennoch aus Neigung zum Undank, diese Weigerung aus der Scheu hervorgeht, überhaupt verpflichtet zu sein. Der Unsittliche stellt sich vor, daß ihm, um der empfangenen Wohlthat oder Gefälligkeit willen, künftig vielleicht angemuthet werden könnte, einer seiner selbstsüchtigen Begierden Abbruch zu thun. Diese aber beherrschen ihn in dem Grade, daß er schon vor dem bloßen Gedanken an ihre Beschränkung zurückbebt, und um nur von dieser Angst frei zu werden, nicht selten, in einer Art leidenschaftlichen Wahnsinns, mit großen Opfern dreifachen Dank abzuzahlen eilt, oder eine ihm im Grunde höchst willkommene Hülfleistung zurückweist.

So ist also die äußere Handlung überall nur ein höchst schwankender und trüglicher Maßstab für Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Aber freilich wird oft die Unsittlichkeit eines Entwurfs bedeutend dadurch gesteigert, daß er wirklich in die äußere Handlung übergeht. Wem, der in großer Geldverlegenheit die von einem Freunde anvertrauten Goldstücke vor sich sieht, fiele nicht ein, als flüchtiger Gedanke, er könnte sich durch sie retten; selbst wenn er für die nächste Zukunft keine Aussicht hat, das Genommene zu ersetzen? Aber die Treue gegen den Freund und das Gebot der Redlichkeit wirklich überschreiten werden gewiß nur Wenige. Den Meisten wird, selbst wenn sie in ihrer Bedrängniß sich dazu schon entschlossen, die Hand dann wenigstens zurückbeben, wenn sie das verbotene Gut ergreifen will; und so kommt allerdings nicht wenig darauf an, ob wir eine unsittliche Handlung wirklich vollbracht haben, oder nicht. Um

Um diesen Satz vollkommen deutlich zu machen, muß ich einige psychologische Erinnerungen einschieben, die Dir auch für das Verständniß der weiteren Darstellung meiner Sittenlehre von großem Nutzen sein werden.

Ich schließe sie an den schon oft wiederholten und überaus wichtigen Satz an, daß wir jede Seelenthätigkeit durch sie selbst vorstellen. Willst Du über ein Gefühl, über einen Antrieb urtheilen: so mußt Du diese selbst wiederholen, und nur insoweit, als Dir dieses gelingt, kannst Du der Richtigkeit Deines Urtheils gewiß sein. Auf der anderen Seite aber ist doch auch wieder die Verschiedenheit der Vorstellung einer Seelenthätigkeit von dieser selbst nicht zu leugnen. Wer irgend ein lebendiges Gefühl, sei es Enthusiasmus, oder Zorn, oder welches andere sonst, einem Anderen beschreiben oder gar zergliedern will, darf nicht mit eben der Lebendigkeit enthusiastisch oder zornig werden, oder der brausende Strom der Leidenschaft macht ihn zur Beobachtung und Zergliederung untüchtig. Die Vorstellung einer Seelenthätigkeit unterscheidet sich also von dieser selbst dadurch, daß sie nur ein Ansatz zu ihr, nur mehr oder weniger ihr Bild, ihr Schatten ist, daß sie also einen geringeren Grad des Bewußtseins hat, wie sich überdies von selbst versteht schon aus der bloßen Voraussetzung, daß sie eben eine Vorstellung sei. Denn Vorstellung ist jede Thätigkeit nur, insofern sie Bestandtheil eines Urtheils ist, in diesem Falle aber muß ja außer ihr noch eine andere im Bewußtsein gegeben sein, mit welcher sie zum Behuf des Urtheils verglichen wird; und so kann jene ja nicht das ganze Bewußtsein, kann es nicht mit einer Kraft einnehmen, welche das Bewußtwerden anderer Thätigkeiten ausschlösse. Jede Vorstellung einer Seelenthätigkeit also hat eine geringere Stärke des Bewußtseins, als die Thätigkeit selbst; die Stärke des Bewußtseins aber ist unendlich verschiedener Grade fähig, und muß nach diesen bei jeder psychologischen Aufgabe in Rechnung gebracht werden. Nun liegt doch offenbar eine Handlung, die wir, im Streite der

Begierden, als aus diesen hervorgehend, vorstellen, in die Zukunft; eine zukünftige Seelenstimmung aber stellen wir durch eine Reihe vor, welche, von unserer gegenwärtigen beginnend, nach einer größeren oder geringeren Zahl von Zwischengliedern, durch jene, als äußerstes, geschlossen wird. An dieser Reihe läuft unser Bewußtsein fort, und je lebendiger die Zwischenglieder, um so lebendiger wird auch das Endglied vorgestellt, so daß die Vorstellung eines künftigen [illegible] nicht selten der gegenwärtigen ziemlich nahe kommt. Aber nicht immer theilen wir ihr diese Lebendigkeit mit. Gewöhnlich ist die Zukunft ungewiß; neben jener Reihe von Seelenstimmungen also werden andere gleich mögliche mit gleicher Bewußtseinsstärke von uns vorgestellt. Dadurch aber muß natürlich die Stärke des Bewußtseins jeder einzelnen verringert werden: denn derselbe Raum (erlaube man mir wieder diesen bildlichen Ausdruck), welchen sonst Eine Seelenthätigkeit ausfüllte, ist nun unter mehrere getheilt. Und es fällt so deutlich in die Augen, daß die auf jede derselben fallende Stärke des Bewußtseins um so viel kleiner sein wird, je unwahrscheinlicher ihr Erfolg ist, das heißt, von je mehreren und ihrer Festigkeit der Verknüpfung überlegenen Reihen von Seelenthätigkeiten sie beschränkt wird. Denn Festigkeit der Verknüpfung sagt ganz dasselbe, wie Bewußtseinsstärke; nur daß jener Ausdruck eine größere Fülle der Anschauung durch die Hindeutung darauf giebt, daß nicht nur von unserm gegenwärtigen Zustande, sondern von jedem Gliede jeder Reihe ähnliche Reihen auslaufen können, so daß also für die letzten Glieder derselben das Bewußtsein unendlich getheilt, und für die einzelnen unendlich klein sein wird.

Nun zur Anwendung auf unseren Fall. Wir konstruiren streng mathematisch, und eben so „intuitiv", als irgend Euklides vermag: denn was kann intuitiver sein, als das Selbstnachbilden durch unsere eigenen Seelenthätigkeiten, durch welches, nach den eben angeführten Sätzen, auch die Vorstellung unserer Aufgabe geschieht?

Denke Dir also, lieber Karl, in einem Menschen irgend einen Antrieb, und diesem entgegen einen anderen, der nach seiner wahren Werthgebung den ersteren überwiegt. Siegt nun dieser dennoch durch die Macht, welche ihm aus der Heftigkeit seines Begehrens und aus der schwächlichen Hingebung der Seele an seine Lustvorstellung nach den Gesetzen entspringt, welche ich Dir oben auseinandergesetzt habe: so ist er ein unsittlicher. Wird er nun aber nicht um so mehr unsittlich sein, mit je grösserer Stärke beide das Bewußtsein füllen? Ganz offenbar: denn je grösser die Bewußtseinsstärke, um desto überwiegender muß ja das nach der wahren Werthgebung überwiegende Begehren werden, während die Macht des unsittlichen Begehrens von *jener* Steigerung keinen solchen Zuwachs erhält. Um also trotz derselben den Ausschlag zu geben, muß sie ohne Zweifel weit grösser, unsere Hingebung an sie viel weichlicher sein, als bei ihrem beschränkteren Bewußtsein. Nun aber haben wir ja gesehn, daß, je näher die Vorstellung einer Handlung ihrer Verwirklichung tritt, um desto grösser auch ihre Macht im Bewußtsein wird; und wir können also wohl denken, daß jemand unsittlich genug sei, um zu einer schändlichen That den Entwurf zu machen, aber nicht unsittlich genug, um ihn auszuführen.

Die gemeinsten Lebensverhältnisse bieten uns für diesen Satz unzählige Beispiele dar. Denke nur daran, wie freigebig manche Leute sind mit Drohungen und mit bösen Wünschen gegen die, welche sie beleidigt haben. Die fürchterlichsten Krankheiten, den drückendsten Mangel möchten sie über sie verhängen. Gewiß eine Unsittlichkeit: denn nur unter der Voraussetzung dieser, kann (wie ich Dir künftig auseinandersetzen werde) fremder Schmerz, den wir doch, wenn auch nur schwach, durch *unseren eignen* vorstellen, ein Gegenstand des Begehrens für uns werden. Aber Du siehst wohl, lieber Karl, in jenen Wünschen und Drohungen werden die gewünschten und gedrohten Uebel mit einer so

geringen Bewußtseinskraft vorgestellt, daß auch eine kleine Rachbegierde über sie das Uebergewicht erhalten kann. Aber nun gieb eben denselben Menschen ihre Feinde in ihre Gewalt, verleihe ihnen die Macht, ungestraft die angedrohten Uebel wirklich über sie zu verhängen, und gewiß nur bei Wenigen unter ihnen wird die Rachgier eine so unsittliche Höhe erreicht haben, daß sie nicht davor zurückbeben sollten. Denn nun, da es an ihnen liegt, ihre Beleidiger elend zu machen, da an die Vorstellung eines einzigen Wortes oder eines Ausstreckens der Hand die Vorstellung des jene ergreifenden Schmerzes unmittelbar und mit Nothwendigkeit, das heißt, ohne Theilung des Bewußtseins durch die Vorstellung einer anderen Folgereihe, sich anschließt, ist der nachgebildete Schmerz viel zu stark, als daß sie ihn nicht abwehren sollten. Man hat ja zur Ehre der Menschheit der Beispiele nicht wenige, daß durch einen Unfall des Beleidigers die Rachgier des Beleidigten völlig ausgelöscht wird, und der Feind zur thätigsten und liebevollsten Hülfleistung herbeieilt. Und so ist denn allerdings zwischen dem wirklichen Vollbringen einer unsittlichen Handlung und dem bloßen Entwurfe dazu ein großer Unterschied (eben derselbe, wie zwischen tugendhaftem Sprechen und Fühlen, und tugendhaften Werken); aber nicht in dem Handeln, als solchem, ist er begründet, sondern darin, daß eine unsittliche Begierde, die im Entschlusse siegt, vielleicht doch bei seiner Annäherung zur That von den sittlichen Antrieben noch überwunden werden kann. Denn je näher uns eine in der Zukunft vorgestellte Seelenstimmung tritt, je mehr die Ungewißheit verschwindet, die sie uns nur schwach und unvollständig nachbilden ließ, um desto mehr wächst auch ihre Bewußtseinskraft. — Alle übrigen Einwendungen, die ich gegen meine Theorie der Unsittlichkeit hier oder dort in Deinem Briefe gefunden, werden, hoffe ich, vollständig durch das beseitigt werden, was ich zu ihrer näheren Bestimmung noch hinzuzufügen habe.

Wenn ich nämlich behaupte, man müsse, um über die Sittlichkeit eines Menschen urtheilen zu können, mit seiner eigenthümlichen Werthgebung bekannt sein: so ist das keinesweges so zu verstehen, als verlangte ich überall ein Verzeichniß aller der Lustvorstellungen, deren er überhaupt fähig ist, nebst ihrer Stufenleiter. Dann würden wir freilich mit unseren Urtheilen nicht weit kommen, und beständig in Dunkelheil tappen. Nein, nur auf die Kenntniß der Rangordnung derjenigen Antriebe kommt es an, welche zu der zubeurtheilenden Handlung bewußt mitwirken: denn in diesen beruht ja der ganze Entschluß, und wenn auch die unbewußt in ihm liegenden allerdings nicht ganz ohne Wirksamkeit sind (sonst müßten sie ja aufgehört haben, ein Theil seiner Seele zu seyn): so ist doch ihr Einfluß, wie der der unbewußten Vorstellungen, meistentheils ganz als Null zu betrachten. Wie wir von dem Wissen dessen keinen Vortheil haben, was wir zwar gelernt, und vielleicht auch künftig einmal wieder ins Gedächtniß zurückzurufen im Stande sind, dessen wir uns aber in diesem Augenblicke durchaus nicht entsinnen können, eben so sind auch die ganz unbewußten Lustvorstellungen auf unsere Handlungen von keinem Einfluß. Nur die bewußten also brauchen wir zu kennen, und das ist ja in den meisten Fällen so schwierig nicht. Auch von den Weitläufigkeiten, welche aus der Nothwendigkeit entstehn, mit der Rangordnung der Lustvorstellungen in dem Zubeurtheilenden bekannt zu sein, machst Du Dir, lieber Karl, übertriebene Begriffe. Es ist allerdings wohl zu merken, daß der Eine das, der Andere jenes vorziehn kann, ohne daß einer von beiden sittlicher oder unsittlicher ist, und wir werden also nicht selten in der Beurtheilung Anderer irren, wenn wir unsere Triebe auch bei ihnen zum Maßstabe nehmen: Wer auf einen Genuß verzichtet, der für ihn kein Genuß ist (und wäre er auch für die meisten anderen Menschen einer von den höchsten), beweis't dadurch keine tugendhafte Enthaltsamkeit; und wer die Freude an schöner Musik

nicht zu schätzen versteht, wird sie ohne Unsittlichkeit thierischen Genüssen aufopfern, während dasselbe Opfer Andere vielleicht in verächtlichem Lichte darstellte. Aber nicht in Bezug auf alle Neigungen ist eine so verschiedene Rangordnung möglich, sondern viele stehn zu einander in einem Verhältniß, welches durchaus keine Umkehrung leidet, und uns also in den Stand setzt, das in uns bestehende Verhältniß als allgemeine Norm zu betrachten.

Warum, zum Beispiel, ist Unmäßigkeit unsittlich, wo wir sie auch antreffen mögen? Merke wohl: unmäßig nennen wir nicht den, welcher viel oder sehr viel, sondern allein denjenigen, der zu viel genießt. Es kann jemand so viel Genußmittel brauchen, als zehn Unmäßige, ohne doch deshalb selbst unmäßig zu sein, wenn nämlich seine Natur (die ursprüngliche oder die angebildete) diese Genußfülle erfordert, und diese keine Folgen hat, welche er irgendwie als Uebel betrachten könnte. Zu viel also genießt nur der, welchem (wie ihm selbst wohl bekannt ist), aus der Menge seiner Genüsse, mag diese übrigens an sich noch so gering sein, Nachtheil entspringt. Wir wollen nun annehmen, dieser Nachtheil sei, wie in den meisten Fällen bei zu vielen sinnlichen Genüssen, ein Gestörtsein der zur Verarbeitung der Genußmittel gehörenden Lebensthätigkeiten und ein daraus entspringendes Uebelbefinden, welches bald schwächer, bald stärker, zu allen edleren Thätigkeiten unfähig macht. Wäre es nun nicht möglich, daß der, welchen wir unmäßig und daher unsittlich nennen, obgleich er bei seinem übermäßigen Genuß die darauf folgenden Schmerzen vorhersieht, ohne eine unsittliche Herrschaft der Begierde dennoch lieber zugleich diese Schmerzen übernehmen, als jenen Genuß entbehren wollte, und also seiner ihm eigenthümlichen Zweckgesetzgebung gemäß, mithin sittlich handelte? — Nein, antworten wir, das ist durchaus unmöglich. In demselben Thätigkeitskreise kann niemand die Lust höher schätzen, als die Befreiung vom Schmerze, und wer in seinen Hand-

Organ dennoch diese Rangordnung zu erkennen giebt, muß von einer unsittlichen Begierde beherrscht sein. Der Beweis kann durch eine leichte seelenwissenschaftliche Zergliederung gegeben werden, für die ich Dich jedoch um strenge Aufmerksamkeit bitte, da ich sie, wie alle Auseinandersetzungen dieser Art, nach einer Verfahrungsart führen muß, die von der gewöhnlicher philosophischer Herleitungen durchaus verschieden ist. Nur eine Physik der Seele kann uns in der Philosophie aus dem steten Schwanken und Wechseln der Meinungen zu einer bestimmten Erkenntniß erheben; aber wir haben noch keine Physik der Seele, und jede ihr gehörige Untersuchung muß also für jetzt den Anschein des Paradoxen und Wunderlichen auf sich nehmen.

Jeder Schmerz, das ist meine Behauptung, ist, an und für sich sowohl, als in seiner Vorstellung, ein weit tiefer greifendes Gefühl des Unangenehmen, als eine Lustentbehrung in demselben Thätigkeitskreise. Jede Thätigkeit nämlich ist Gefühl, wie wir gesehn, in Vergleich mit einer vorhergehenden oder nachfolgenden, welche in höherem oder geringerem Maaße, als sie, gereizt oder gekräftigt ist. Nun ist der Zustand der Lustentbehrung, in Vergleich mit dem des Lustgenusses, (als wirklicher Zustand oder als Vorstellung) offenbar ein Zustand des Lustreizmangels. Auf gleiche Weise aber können wir den Zustand des Schmerzes in Vergleich mit dem, welcher, in dem gewohnten Reizmaaße liegend, weder angenehm noch unangenehm ist, als Zustand des Lustreizmangels betrachten, da wir ja die Befreiung vom Schmerze als Lust empfinden, und also der schmerzbefreite Zustand gegen jenen ein an Lustreiz gesteigerter ist. Denn Lust und Schmerz sind ja überhaupt nur Namen für Verhältnisse, und es giebt also für sie keine feststehende Grenzscheidung. Dies lehrt uns die gewöhnlichste Erfahrung. Ein Zustand des Schmerzes kann uns so zu Gewohnheit werden, daß wir in Vergleich mit ihm eine Lebensstimmung als Vergnügen empfinden, welche noch lange nicht an die ununterbrochen

fortdauernde unseres früheren Lebens reicht; und ein Genuss, welcher uns, da wir ihn zuerst kennen lernten, zu einem Uebermaße des Entzückens erhob, läßt uns nicht selten nach einiger Zeit gleichgültig. Diesen Zustand des Gleichgewichts also können wir eben so wohl als Luststeigerung betrachten in Vergleich mit dem Schmerze, als die eigentlich sogenannte Lust in Vergleich mit jenem, und es fragt sich nur, welche Luststeigerung die größere ist, woraus wir denn auf die ihnen entsprechenden Lustreizentziehungen leicht werden schließen können. Nun ist doch offenbar, daß die eigentlich sogenannten Lustthätigkeiten, als außerordentliche Zustände, nur einen sehr kleinen Raum der Seele einnehmen, dagegen die Lustthätigkeiten des gewöhnlichen Zustandes, eben dadurch, daß sie gewöhnlicher Zustand geworden sind, einen so großen Raum einnehmen, daß sie nicht einmal mehr als Lust empfunden werden. Die reproducirten früheren Thätigkeiten (Einbildungsthätigkeiten) derselben Gattung nämlich (so groß ist der Raum ihres Lustreizes in der Seele) enthalten des Lustreizes so viel, daß die neu angeregte Lustreizthätigkeit (Urlustreizthätigkeit) gar keine, oder doch nur eine sehr unbedeutende Steigerung hinzubringt. Diese ganze Fülle des Lustreizes nun wird dem entzogen, welcher von Schmerzen ergriffen wird, wogegen derjenige, der eine über die gewöhnliche Lebensstimmung hinausliegende Lustreizsteigerung entbehren muß, nur einen in Vergleich mit ihr unbedeutenden Theil verliert. So wird also die Entbehrung einer Lust in jedem Falle und von jedem Menschen als ein weit geringeres Uebel empfunden werden müssen, als die Erduldung eines Schmerzes derselben Gattung, und wer diese dennoch vorzieht, kann es nur im Taumel einer unsittlichen Begierde thun. Schmerz ist kondensirte Lustreizentbehrung, Lustreizentbehrung geringer Schmerz. So urtheilen alle Menschen. Wer um eines Vergnügens willen einen, wenn auch kürzer währenden, Schmerz von derselben Art übernimmt, wird allgemein getadelt; dagegen wir den

jenigen loben, welcher, um Schmerz zu vermeiden, den Anlockungen einer Lustvorstellung widersteht.

Man hat in der neueren Zeit, wo Genußsucht aller Art in hohem Maße überhand genommen, und in manchen Lebenskreisen sogar zu einer Sitte geworden, der sich niemand ohne Anstoß entziehn kann, Unmäßigkeit in Genüssen jeder Art aus der Reihe der Laster auszuschließen versucht; und diese, ursprünglich aus einer sophistischen Selbstvertheidigung der Unsittlichkeit hervorgegangene, Behauptung hat sich sogar in mehrere unserer Sittenlehren Eingang zu verschaffen gewußt. Gewiß immer unter dem Widerspruche des unverfälschten sittlichen Gefühles; wie es auch nur gelingen konnte, weil man die Regel des Sittlichen noch nicht mit gehöriger Bestimmtheit aus diesem hervorgehoben. „Schwelgerei, Trunkliebe, Ausschweifungen in der Geschlechtslust und ähnliche Arten der Unmäßigkeit sind (so behauptete man) so lange der Unmäßige anderen Menschen dadurch keinen Schaden zufügt, sondern allein sich selbst, nicht unsittlich, sondern nur unklug, und müssen daher freilich von uns getadelt werden, aber auf ganz andere Weise, als Habsucht und die übrigen das Wohl unserer Mitbrüder gefährdenden Leidenschaften, indem wir jene nicht als Laster aufführen, nicht als unsittlich verachten dürfen." — Ein trauriges Sophisma, gestützt auf einen falschen Begriff der Unsittlichkeit! Denn nicht darauf kommt es ja an, ob wir es sind, oder Andere, welchen wir durch unsere Handlungen Schaden zufügen, (die Erfahrung lehrt, daß wir ohne Unsittlichkeit noch eher zu diesem, als zu jenem uns entschließen können), sondern ob wir frei sind von der erniedrigenden Knechtschaft der Begierde, oder ihr unterworfen. Von Unklugheit kann bei dem Unmäßigen, der die Gefahr oder gar die nothwendigen Folgen seines übermäßigen Genusses kennt, nicht die Rede sein. So lange er dieser letzteren unkundig ist, so lange kann er unklug genannt werden, in dem Falle nämlich, daß er ohne übermäßige Begierde dem Genusse sich hingiebt. Wer

in einem Getränke sich berauscht, dessen berauschende Kraft er nicht kennt, und nur durch das Beyspiel Anderer oder durch ein in den rechten Schranken gehaltenes Vergnügen zu seinem Wohlgeschmack verleitet, der ist, als unbekannt mit den üblen Folgen seiner Handlung, unklug zu nennen; wer aber weiß, daß ihn dieser Wein, welchen er lüstgierig hinunterschlürft, in einen Zustand bewußtloser Thierheit versenken wird, und wer ein Gefühl hat für die Unwürdigkeit, der er sich dadurch hingiebt, der ist klug und einsichtsvoll genug, aber, ein Sklave seiner Begierde, läßt er zu dem sich hinreißen, was er selbst für ein größeres Uebel erkennt, als die Entbehrung des Genusses. Nennen wir den bloß unklug, welcher lieber sein ganzes Leben hindurch siech und trübsinnig verbringen, als sich einer schmerzhaften Operation unterwerfen will? Nein, er ist feige, er giebt sich sklavisch einer weichlichen Schwäche hin, und muß, als unsittlich, uns das Gefühl der Verachtung abdringen. — „Warum? Er schadet ja nur sich selbst, und wenn ihm niemand nahe steht, der durch sein Leiden mitleiden muß, so bleibt das Wohl Anderer durch ihn völlig unverletzt." — Aber das ist nicht der richtige Maßstab für Sittlichkeit und Unsittlichkeit. Er zieht den längeren Schmerz dem kürzeren, den auf alle, auch die geistigsten, Thätigkeiten ausgebreiteten, dem in den sinnlichen Lebensfunktionen, vielleicht eines einzigen Gliedes, beschränkten, vor, und das kann und wird kein Mensch thun, als in einer schwächlich unsittlichen Empfänglichkeit für den Schmerz.

Denn gerade auf dieselbe Weise (und mit dieser Bemerkung will ich meinen Brief schließen), wie die Lustvorstellung, kann auch die Schmerzvorstellung eine unsittliche Oberherrschaft in der menschlichen Seele gewinnen, die uns von unserer wahren Werthgebung zu Gunsten jener abweichen läßt. Gefühl der Unsittlichkeit und Entstehungsweise folgen hier denselben Gesetzen. Nicht den Schmerz, nicht die Reizentziehung haben wir um unserer Sittlichkeit willen zu scheuen,

sondern die Furcht vor dem Schmerze, die bewegtere Vorstellung der Reizentziehung. Diese macht uns wirklich, jene zerstört nur unsere Wohlfahrt. Die letztere schwärzt unsern Horizont, die erstere unsere Seele, indem sie uns der der Schande und den Vorwürfen unseres Gewissens überliefert.

Du siehst also, lieber Karl, daß die sittliche Beurtheilung, obgleich ihre Gesetze die strengste mathematische Bestimmtheit haben, zwar (wie ja auch die mathematischen Gesetze bei der Anwendung auf die Natur) manchen Schwierigkeiten unterworfen ist, daß aber doch diese keineswegs so groß sind, als Du sie Dir in Deinem letzten Briefe vorstellst. Sollen wir über Handlungen eines Menschen ein richtiges Urtheil fällen können, so müssen wir freilich mit seiner Werthgebung bekannt sein, aber für jede einzelne Handlung genügt uns die Kenntniß derjenigen Antriebe, welche mehr oder weniger bewußt zu ihr mitwirken; und es giebt Antriebe, über deren Rangordnung kein Zweifel erhoben werden kann, weil sie, der individuellen Ausbildung entzogen, überall dieselbe ist.

Und nun noch, lieber Karl, einen kleinen freundschaftlichen Vorwurf. Hättest Du nicht auch ohne mich zu diesen so einfachen Bemerkungen gelangen können? Ja mußtest Du nicht dahin gelangen, sobald Du die in meinem letzten Briefe enthaltene Theorie an dem lebendigen Zeugnisse der Selbstbeobachtung prüftest? Aber das war Dir — ein wenig zu mühsam, und die Einwendungen, welche Dir beim Durchlesen jener eingefallen waren, hatten einen so einnehmenden Schein des Glänzenden, daß Du Dich unmöglich entschließen konntest, sie der Gefahr einer genaueren Prüfung auszusetzen, welche ja jenen vielleicht vernichtet hätte. Und so hast Du sie denn mit einem großen Aufwande von Scharfsinn geltend gemacht. Doch genug davon. Du hast nur einmal nicht Muße genug gehabt, und doch hinter meinem Eifer in der Fortsetzung unserer Correspondenz nicht zurück-

stehn wollen. Desto mehr freut sich auf Deinen nächsten Brief

Dein treuer ꝛc.

Zwölfter Brief.

Du müßtest, theurer Freund, meinem Herzen nicht so innig verbunden sein, als Du es wirklich bist, wenn nicht die edle Aufrichtigkeit, mit der Du Deine Flüchtigkeit in der Beantwortung meines vorletzten Briefes eingestehst, jede Spur von Mißvergnügen in meiner Seele verlöscht, und meine Lust an unseren wissenschaftlichen Mittheilungen noch über ihre frühere Lebendigkeit hinaus gesteigert hätte. Um über philosophische Sätze nicht bloß zu meinen und zu rathen, sondern ein gründliches Urtheil zu fällen, bedürfen wir meistentheils einer Menge genau und vorsichtig unternommener Selbstbeobachtungen, die, selbst wenn wir sie früher wirklich angestellt, doch nicht immer mit gleicher Lebendigkeit und Bestimmtheit uns vor Augen stehn. Nicht selten sahn wir noch gestern da undurchdringliches Dunkel, wo heute, durch einen glücklicheren Zufluß von Vorstellungen, uns das hellste Licht aufgegangen ist; und wir müssen uns wohl vorsehn, diesen Vorstellungskreis mit Anstrengung festzuhalten, weil sonst nur zu leicht das, sei es mühsam oder durch ein günstiges Ungefähr, Gewonnene wieder verloren geht, und die Nacht über den Tag den Sieg erhält. Ich verlange daher auch keinesweges, lieber Karl, daß Du auf jeden meiner Briefe sogleich mit einem Endurtheil über die in ihm vorgetragenen Behauptungen antworten sollst. Die meisten derselben sind von den gewöhnlichen Sätzen so abweichend, und ihre streng mathematische Construktion erfordert eine so große Anspannung des Geistes und eine so fortgesetzte Aufmerksamkeit auf uns selbst, daß Du erst nach mehrfachem Durchdenken in nicht zu nahen Zwischenräumen zu einer vollkommen deutlichen Einsicht derselben gelangen kannst. Scheue

Dich daher nicht, mit scheinbarer Vernachlässigung der Hauptsätze, dieses oder jenes Einzelne, welches vorzugsweise Dein Interesse erregt hat, hervorzuheben. Es soll dadurch keine Unordnung in unsere Mittheilungen kommen. Denn ihrem innersten Wesen nach ist die ganze Gliederung meiner Sittenlehre so einfach, daß man ohne große Umschweife von jedem Punkte aus zu fast jedem anderen übergehn kann, und so wird es mir denn nicht schwer werden, an das anscheinend Unbedeutende diese oder jene wichtige Lehre anzuknüpfen, und trotz der Dir verliehenen, zur Erhaltung eines regen Eifers nothwendigen Freiheit, eine gewisse systematische Ordnung beizubehalten.

Am meisten scheinen Dir, theurer Freund, in meinen letzten Briefen zwei beiläufig vorkommende Behauptungen aufgefallen zu sein. Zuerst nämlich habe ich an irgend einer Stelle von der auf die Sorge für uns selbst beschränkten Eigenliebe als von einer Eigenschaft der Seele gesprochen, mit der nicht nothwendig Unsittlichkeit verbunden zu sein brauche. Das willst Du nun auf keine Weise zugeben. Denn Selbstsucht sei ja (darin stimmten von jeher Volkslehrer und Philosophen überein) die Wurzel alles Bösen, Selbstverleugnung aber die höchste Tugendkrone. Das aber werde offenbar in dem Satze geleugnet, der eine gegen ihre Mitmenschen sich verschließende Eigenliebe, also Selbstsucht, von dem Vorwurfe der Unsittlichkeit frei sprechen wolle. Und daran knüpfst Du dann Deine Beschuldigung an, daß ich überhaupt zu sehr unsere Pflichten gegen andere Menschen in den Hintergrund treten lasse, und, verleitet durch meinen Satz, daß wir fremde Seelenstimmungen durch unsere eigenen vorstellen, meiner ganzen Sittenlehre einen egoistischen Anstrich geben. „Wie könntest Du wohl sonst", fährst Du fort, „am Ende Deines letzten Briefes behaupten, es wäre sittlich gleichgültig, ob durch unsere Handlungen uns selbst, oder ob dadurch Anderen Nachtheil erwachse, ja sogar, man werde mit geringerer Unsittlichkeit fremdes

Leib, als eignes, zu Gunsten einer unsittlichen Begierde beschliessen? Widerspricht denn nicht jedes rein sittliche Gefühl? Ich will Dir gern zugeben, daß der nicht nur unklug, sondern auch unsittlich sei, der im Rausche sinnlicher Begierden sein Vermögen durchbringt; aber wer fremdes Vermögen für seine Lüste verschwendet, ist doch gewiß noch in viel höherem Maße unsittlich. Und so in jedem anderen Falle, wo Güter, die nicht unser Eigenthum sind, mit diesem letzteren in Vergleich kommen."

Deine Einwendungen, lieber Karl, enthalten, besonders wie Du sie im Folgenden weiter ausgeführt, unstreitig viel Wahres; nur steht gerade dieses Letztere meinen Behauptungen nicht entgegen. Dein Hauptfehler aber ist der, dessen ich, wenn ich nicht irre, schon früher einmal dich anklagen mußte, daß Du hier, wo es doch erst die Bestimmung unserer Pflichten gegen Andere gilt, und also diese noch ganz problematisch gehalten werden müssen, überall schon bestimmte Pflichtgesetze voraussetzest, und Dich auf sie, als dem Gewissen unverbrüchlich geboten, berufst. Das aber kann ich mir unmöglich gefallen lassen: denn Du unterwirfst ja dadurch offenbar das höchste Ansehn, welches jede selbstständige Wissenschaft, als solche, und also auch die unsrige, für sich fodern muß, den Aussprüchen einer fremden, der sie sich, als einer unrichtig und mangelhaft begründeten, widersetzt. Laß uns also, ohne alle Einmischung fremder Bestimmungen, was gegen unsere Mitmenschen für uns Pflicht ist, von Anfang an untersuchen. Wir brauchen für diesen Zweck, wie Du Dich erinnern wirst, nur die Grenzen des Unsittlichen festzustellen: denn die Pflicht in der strengeren Bedeutung erschien uns ja als Gebot, alles Unsittliche zu meiden; ein Gebot, welches in dem erniedrigenden Gefühle desselben begründet, oder vielmehr dies erniedrigende Gefühl selbst ist, dessen Vorstellung, als eines solchen, seine Verwirklichung von dem sittlichen Menschen abwehrt.

Darüber, theurer Freund, sind wir ohne Zweifel einig

Auch erinnere ich mich nicht, in Deinen Briefen einen Zweifel dagegen gelesen zu haben, daß Alles, was in der Seele anderer Menschen vorgeht, für uns nur etwas sein, und auf uns nur Einfluß erhalten kann, inwiefern wir es vorstellen, inwiefern es also, aus einem fremden unser eigenes wird. Sollen wir einem Anderen zur Erreichung seiner Wünsche behülflich sein, so müssen wir dieselbe wünschen; und selbst, wenn unser eigenes Interesse mit dem seinigen in Streit geräth, ist nicht nur der Sieg dieses letzteren, sondern sogar ein Streit allein dadurch möglich, daß es auf irgend eine Weise auch unser eigenes Interesse werde. An und für sich kann darin kein Widerspruch liegen; denn das Interesse eines jeden Menschen ist ja überaus mannigfaltig, und wir haben in vielfachen Beispielen anschaulich gemacht, wie ein Antrieb mit dem andern in Kampf gerathen könne. Nur das Eine ist hier schwierig, daß ja Fälle eintreten können, in welchen, wie es scheint, die streitenden Antriebe der Art nach dieselben sind. Denn wenn es bloß unseren Vortheil betrifft, so ist die Lustvorstellung, welche einer anderen entgegentritt, eine von ihr ganz verschiedenartige, und ihr Gegensatz begreift sich leicht; bei dem Streite unseres Vortheils mit dem eines anderen Menschen aber kann es leicht geschehen, daß beide gleichartig sind, also auch die Lustvorstellungen dieselben, von welchen doch die Bestimmung unserer Handlungen abhängt. Ein Stück Geld z. B. ist zum Vergnügen eines Anderen bestimmt, und wir möchten uns daher gern dasselbe Vergnügen verschaffen. Nun wird doch jede Seelenthätigkeit durch sich selbst vorgestellt, die Vorstellung des fremden Vergnügens also (da sie, um in uns wirksam zu sein, eben als unser eigenes vorgestellt werden muß), wird ganz dieselbe Seelenthätigkeit sein mit der der unsrigen. Was soll nun hier, da das Gleiche mit dem Gleichen in Kampf tritt, den Ausschlag geben; und gesetzt auch, es wäre die Entscheidung möglich, wie kann eine unsittlicher sein oder sittlicher, als die andere?

Zur Beantwortung dieser schwierigen Frage hast Du schon in meinen vorigen Briefen Anleitung erhalten. Denke nur an das, was ich von der Vorstellung künftiger Handlungen und ihres Eindrucks auf uns sagte.*) Eine in ferner Zukunft liegende Seelenthätigkeit stellen wir durch dieselbe Vorstellung vor, wie eine nah bevorstehende derselben Gattung, und ihre vorstellenden Thätigkeiten an und für sich unterscheiden sich durchaus nicht. Aber dennoch sind sie offenbar verschieden, und können, wenn sie Lustvorstellungen sind, mit einander in Streit gerathen, indem wir z. B. unschlüssig sind, ob wir von einem uns zugehörenden Genußmittel heute oder morgen Gebrauch machen sollen. Hier ist, wie gesagt, die Vorstellung des heutigen Genusses der des morgenden an sich vollkommen kongruent, und in ihnen selbst liegt der Unterschied nicht, sondern in den mit ihnen zu Einem Bewußtseinsakte verbundenen anderen Seelenthätigkeiten. Die Vorstellung einer, in ferner Zukunft liegenden, ungewissen Handlung ist nämlich, wie wir sahen, deshalb weniger kräftig, als die der von uns als gewiß erfolgend gedachten, weil diese ungetheilt unser Bewußtsein erfüllt, jene es mit den Endgliedern mehrerer anderen Vorstellungsreihen theilen muß, deren Verlauf als gleich möglich von uns gedacht wird. Und sind sie beide gewiß: so liegen doch zwischen ihnen und dem gegenwärtigen Bewußtsein, an welches natürlich sich Alles in uns anknüpft, andere Zwischenthätigkeiten, oder an sie selbst knüpfen sich andere Folgethätigkeiten, die bei ihnen, bald mehr, bald weniger bewußt, mitgedacht werden, und sie dadurch zu verschiedenen machen. Eben so nun die Vorstellungen eigener und fremder Lust. Sie sind an sich dieselben Thätigkeiten, aber durch die Art und Weise verschieden, mit welcher sie unser Bewußtsein einnehmen. Wäre das nicht: so hätten wir ja überhaupt kein Merkmal, um fremde von uns vorgestellte Thätigkeiten von unseren eigenen zu unterscheiden, und es wäre unbegreiflich, wie

*) Vgl. S. 145 und 46.

wie nur einmal die Namen für diese Unterscheidungen hätten entstehn können.

Das Wesen dieses Unterschiedes nun läßt sich zwar mit vollkommener Bestimmtheit auseinandersetzen; aber diese Auseinandersetzung ist mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden, und ich muß Dich daher, wenn Du darüber zur Klarheit kommen willst, um die möglich höchste Anspannung Deiner Aufmerksamkeit bitten. Wenn wir den gesunden Menschenverstand fragen, wodurch sich denn mein Vergnügen von dem Vergnügen anderer Menschen unterscheide, da doch beide ein und dasselbe Vergnügen seien: so wird er uns lächelnd antworten, ja, als Lustthätigkeiten wären sie freilich dieselben, aber die eine wäre eben die meinige, gehörte zu mir als Subjekte, als eigenthümlich Seiendem, die fremde zu einem fremden Subjekte, einem fremden Sein. Der Unterschied also liegt in dem verschiedenen Subjekte beider Prädikate, in der verschiedenen Einheit des Seins, dem sie angehören. Wodurch aber wird nun überhaupt diese Einheit des Seins begründet, und wie kommen wir dazu, gewisse Eigenschaften zu Einem Subjekte zu verbinden? Denn erst nach der Beantwortung dieser allgemeinen Frage dürfen wir hoffen, etwas Gründliches über unsere besondere Aufgabe auszumachen. — Du wirst Dich, lieber Karl, der Schwierigkeiten erinnern, welche man mit Recht in Bezug auf diese Streitfrage geltend gemacht hat. Entkleiden wir nämlich ein sogenanntes Subjekt, ein Ding, aller seiner Prädikate, so daß ihm nichts mehr übrig bleibt von dem, was man nur von ihm aussagt, was nicht es selbst ist: so bleibt uns — eben nicht viel — nämlich ein reines leeres Nichts. Nur seine Prädikate können wir wahrnehmen und in Vorstellungen festhalten, das Ding selbst ist nur ein Aggregat von jenen, und sonst durchaus nichts. Und nehmen wir nun noch hinzu, daß, was wir Prädikate eines Dinges nennen, der tiefsten Wahrheit nach in der That doch nur unsere Seelenthätigkeiten sind: so wird uns vollends der Be-

griff und das Wesen eines außer uns seienden besonderen Dinges unbestimmt und schwankend. Die Auflösung dieser spekulativen Schwierigkeiten (die sich übrigens mit absoluter Gewißheit geben läßt) gehört nicht hieher*); und wir halten nur so viel fest, daß, was man ein Ding nennt, wirklich nichts weiter ist, als das *Aggregat* mehrerer *Wahrnehmungen* oder als von diesen abgeleitet gedachter Thätigkeiten, insofern dasselbe sich uns als *nothwendig* verbunden darstellt. Wir können die meisten Einwürfe gegen diesen Satz zur Seite liegen lassen, da sie sich auf die außermenschlichen Dinge beziehn, wir aber es hier nur mit der Vorstellung *menschlicher Seelen* zu thun haben, deren Thätigkeiten durch diese selbst vorgestellt werden, das nothwendig verbundene Aggregat der *Vorstellungen* also mit dem *vorgestellten Dinge* übereinkommt, so daß für diesen Fall die Richtigkeit jener Behauptung keinem Zweifel unterliegen kann. Auch ihre Anwendung auf unsere Aufgabe macht sich leicht. Eigne Lust und fremde Lust werden freilich durch dieselbe Lustvorstellung vorgestellt, aber die Thätigkeiten sind in beiden Fällen verschieden, welche, an dieselbe sich anschließend, *mit ihr zugleich* das Bewußtsein ausfüllen. Die fremde Lust ist dadurch *fremde*, daß diese zu dem *fremden* Subjekte mit ihr verbundene, meine Lust meine eigne dadurch, daß es *mir zunächst* angehörige Thätigkeiten sind. Denn freilich in weiterer Beziehung gehören auch jene fremden Seelenthätigkeiten, insofern sie für *uns* etwas sein sollen, zu *unseren* Vorstellungen; aber sie liegen doch nicht der von uns vorzustellenden *eigenen* Lust so nah, sind nicht in derselben Ordnung und Abstufung mit ihr verknüpft, als mit der fremden. Von dieser werden sie *unmittelbar* erweckt, eben weil sie ja als zu dem Subjekte gehörig gedacht werden sollen, welches jene ausmachen, sind

*) Man vergleiche hierüber den schon früher angeführten Aufsatz in dem neuesten Hefte von Nasse's Zeitschrift für psychische Aerzte.

ihr also an Bewußtseinsstärke die nächsten; dagegen sie mit der Vorstellung unserer eignen Lust vielleicht in gar keiner Verbindung stehn, bei der Erregung dieser also ganz aus dem Bewußtsein ausgeschlossen werden, oder doch (da es eigentlich kein absolutes Unbewußtsein giebt für Thätigkeiten, die, früher bewußt, als bewußt wieder erzeugt werden können) so geringbewußt sind, daß sie hier gar nicht in Betracht kommen.

Sind nun aber die Vorstellungen fremder und eigner Lust auf die angezeigte Weise verschieden, so können sie auch mit einander in Streit gerathen, und dazu Streitkräfte von verschiedener Größe mit sich bringen. Worin diese Streitkräfte bestehn, habe ich auch schon früher auseinandergesetzt. Es kommt auf den Raum an, welchen jede derselben im Bewußtsein einnimmt, sowohl als Lust (worin die Werthgebung besteht), wie als Begierde (was die Sittlichkeit und Unsittlichkeit bestimmt).

Laß uns, lieber Karl, einige Fälle nach diesen Gesetzen konstruiren. Wenn jemand einen Wunsch äußert in unserer Gegenwart: so entsteht durch seine Worte in uns die Vorstellung dieses Wunsches, welche wir durch eignes Wünschen nachbilden. Ist nun die Erfüllung dieses Wunsches ganz oder zum Theil in unserer Gewalt, und steht ihr kein Bestreben in uns entgegen, d. h. wird durch ihre Vorstellung nicht die Vorstellung einer mit ihr verknüpften Reizentziehung (für uns oder Andere) geweckt: so wird die Vorstellung des fremden Wunsches, wie unser eignes Wünschen, uns zum Handeln für die Verwirklichung seiner Lustvorstellung anregen. Aber laß uns annehmen, es sei ihm ein solches Bestreben entgegen. Die Gewährung des fremden Wunsches sei allerdings in unserer Gewalt, aber wir wünschen dasselbe auch für uns, und jene reicht nur für Einen aus. Denken wir also das fremde Reizstreben durch Lustreiz erfüllt: so entsteht für uns Lustreizentziehung; dagegen die Erfüllung des eignen Entbehrung für das fremde mit sich bringt.

Wofür werden wir uns entscheiden? Wir wollen zuerst das unsittliche Begehren ausschließen; unsere Begierde nach dem Genusse sei gemäßigt, und halte sich in den Schranken der Sittlichkeit. Unter dieser Bedingung wird offenbar der Rang entscheiden, welchen in unserer Werthgebung die eigne und die fremde Lust behaupten; oder mit anderen Worten der Raum, den sie in uns als Lust einnehmen. Wissen wir z. B., der, mit welchem wir es zu thun haben, sei an diesen Genuß gewöhnt, und werde seine Entbehrung (nach der früher gegebenen Erläuterung) als Schmerz empfinden, uns aber wird dadurch nichts als eine leichte Luststeigerung entzogen: so wird jeder nicht unsittliche Mensch dem Besitze jenes Genußmittels gern entsagen, oder vielmehr die Entsagung ist für den, welcher die Erkenntniß jenes Verhältnisses besitzt, Pflicht. Denn in diesem muß die Vorstellung der fremden Lust einen größeren Lustraum, als die der eigenen, einnehmen, nach den Gesetzen der Seelenlehre also, wenn nicht eine unsittliche Begierde hinzukommt, von jener die Bestimmung der Handlung ausgehn. Eben so ist es auch möglich, daß bei gleichem Raume einer Genußthätigkeit als wirklich erregter (als Urlust) in mir und einem Freunde, der Genuß des letzteren doch als Vorstellung (insofern nämlich, als diese Lust, nicht insofern sie Begehren ist) öfter in mir wiederholt worden, als der eigne, und so der fremden Lust ein größerer Raum geworden ist. Auch dann werde ich lieber selbst darauf verzichten, um sie dem Freunde zu gewähren, in welchem ich (in dieser Beziehung wenigstens) mehr, als in mir selbst, gelebt habe. Aber Du siehst leicht ein, ein so inniges Verhältniß wird nur zwischen wenigen Menschen Statt finden. Die Lust der meisten Menschen ist uns fremder, als unsere eigne, und die Menschen sind also, ihrer Zweckgesetzgebung nach, und ohne daß dies ihrer Sittlichkeit den geringsten Abbruch thäte, überwiegend eigenliebig. Sie werden im Verhältniß zu den meisten Menschen ihre eigene Lust der fremden vorziehn; weil

die Entscheidung, wenn alles Uebrige gleich ist, von dem Raume abhängt, welchen beide als Lust in uns einnehmen, wir aber, der Natur der Sache nach, nur wenigen Menschen so innig verbunden sein können, daß die Nachbildung ihrer Gefühle unsere eigenen überwöge. Dabei kann immer Dein Satz bestehn, daß Selbstsucht die Wurzel, wenn auch nicht alles Bösen, doch des meisten ist. Aber Selbstsucht ist ja auch offenbar etwas ganz anderes, als Eigenliebe, oder Du müßtest denn in dieses Wort schon die Bedeutung des Unsittlichen hineinlegen. Willst Du das thun: so mußt Du einen anderen Namen haben für die nicht unsittliche überwiegende Beschränkung unserer Sorge auf uns selbst. Denn auch in Bezug auf unser Verhältniß zu anderen Menschen steht der Satz fest, daß unsere Werthgebung an und für sich sittlich gleichgültig ist, und daß also in Bezug auf Sittlichkeit nichts daran liegt, wie der Raum unserer Seele vertheilt ist, ob dem größten Theile nach für uns beschränkt, oder der ganzen Welt geöffnet. Ist jemand durch sein Geschick von Jugend auf gegen den größten Theil seiner Umgebungen isolirt worden, und hat er darüber nicht gelernt, an anderen Menschen regen Antheil zu nehmen: so kann er deshalb weniger liebenswürdig, weniger edel, und für den geselligen Umgang nicht nur, sondern auch für jedes auf das gemeine Wohl gerichtete Geschäft, untüchtig geworden, ja sogar in dieser Hinsicht eine wahre Misbildung von Menschen sein, aber an Sittlichkeit braucht er deswegen anderen Menschen nicht nachzustehn. Und eben so wenig ist die Gutmüthigkeit sittliche Tugend, welche sich allen Menschen, auch den fremdesten, aufschließt, und für ihre Bedürfnisse, wie für die eigenen, sorgt. Eine solche Beweglichkeit des Interesses findet sich vorzüglich bei Kindern und bei Leichtsinnigen, und ist daraus zu erklären, daß bei ihnen jede Thätigkeit so schnell vorübergeht, und so wenig haftet, daß keine einzige einen auch nur mittelmäßig großen Raum erwerben kann. Ihre Lustthätigkeiten daher eben so wenig, wie die für Begriffsthä-

tigkeiten bestimmten Vorstellungen, und dieselbe natürliche Anlage also, welche sie nur mit großer Mühe zu bestimmten Begriffen und gründlichen Einsichten gelangen läßt, verlöscht auch ihre Lustthätigkeiten so schnell, daß durch Häufung weder der Urlustthätigkeiten, noch der Lusteinbildungen, irgendwie eine Condensation derselben entstehn kann, und also fremde Lust in den meisten Fällen bei ihrer ersten Einbildung denselben Raum, wie die eigene, einnimmt. Sie können dabei im höchsten Grade unsittlich sein. Denn gelingt es dennoch, durch irgend eine Verknüpfung der Umstände, einer Begierde, einen größeren Raum in ihnen zu gewinnen: so wird dieselbe über die Seele, in welcher sie gar keinen Widerstand findet, eine desto unbeschränktere Herrschaft ausüben; und dauert auch das Toben unsittlicher Leidenschaften in ihnen gewöhnlich nur kurze Zeit, so daß sie nicht zu eingewurzelten Lastern werden: so wüthet es doch desto heftiger, und ein anhaltender Wechsel solcher Tyrannen droht ihrer Seele eine um so schrecklichere Zerstörung. Jeder Unsittliche, vorzüglich wenn, wie bei dieser Gattung, die Ausbrüche der Begierden nur kurze Zeit währen, und mit Reue und guten Vorsätzen wechseln, sucht sich so viel als möglich von dem Vorwurfe der Unsittlichkeit vor sich selbst zu reinigen, und so hat es denn von jeher nicht Wenige gegeben, welche in jene nach allen Seiten hin offene und erregbare Gutmüthigkeit das Wesen der Sittlichkeit gesetzt, und sich daher um ihretwillen auch Sittlichkeit zugeschrieben haben, obgleich sie beständig in weichlicher Widerstandslosigkeit von ihren Begierden sich bald nach dieser, bald nach jener Seite hinziehn ließen. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art liefert uns Rousseau. Wer ist mehr ein Spielball übermäßig leidenschaftlicher Begierden von jeder Gattung gewesen, und doch versichert er bei allen Gelegenheiten, als müßte nicht jedem Menschen sein Gefühl das Gegentheil sagen, er sei im höchsten Grade sittlich, und müsse sich selbst ohne Eitelkeit gestehn, daß er nie einen sittlicheren Menschen kennen gelernt. In

Bezug auf jene gutmüthige Offenheit für Jeden mag er Recht haben, auch selbst für die erste Zeit noch, da er den Einsiedler und den Menschenfeind spielte; aber wer irgend, der in seinen Geständnissen sieht, wie schnell in ihm jede Begierde Leidenschaft wurde, und wie rücksichtslos er den kleinlichsten sinnlichen Genüssen die edelsten Güter (eigne freilich nicht weniger, als fremde) zum Opfer brachte, wird jene leicht empfängliche Weichherzigkeit Tugend nennen wollen? Dagegen ein Mensch, durch den Tod vielleicht von allen seinen Lieben getrennt, und durch unübersteigliche Hindernisse von der Anknüpfung neuer Verhältnisse zurückgehalten, sich fast ganz auf sich selbst beschränken, und sogar in gewissem Betracht menschenscheu werden kann, ohne doch durch diese bloß der Sorge für sich selbst offene Umgrenzung unsittlich zu werden. Nicht weil dieselbe durch von ihm unabhängige äußere Umstände herbeigeführt worden: denn (ich kann es nicht genug wiederholen) auch unsittlich können von uns unabhängige Umstände uns machen; sondern weil diese in ihm weder Lustbegier noch Unlustscheu übermäßig gesteigert, sondern nur seine Zweckgesetzgebung verrückt haben. Völlig ohne alle Theilnehmung an fremdem Wohl und fremdem Unglück können wir freilich keinen Menschen denken, als den Unsittlichen, welchen die Stimme des Gewissens zwar mehr oder weniger deutlich erinnert, daß Andere der Freude und des Schmerzes fähig sind, wie er, und von ihm, wie er von ihnen, seinen Beitrag dazu verlangen können, der aber durch die lange Knechtschaft unter der Begierde diese Stimme zu übertäuben gelernt hat. Denn wer unter Menschen lebt, und je selbst Lust und Unlust empfunden, wird mehr oder weniger lebendig und kräftig auch fremde Lustvorstellungen in sich aufnehmen. Aber dies „mehr oder weniger" ist in keinen Grenzen eingeschlossen, und die Begränztheit gegen andere Menschen kann zum höchsten Grade gesteigert werden, ohne daß dadurch die Unsittlichkeit im Geringsten wüchse.

Worin bestehn also unsere Pflichten gegen unsere

Nebenmenschen? Dem tiefsten Grunde nach offenbar in nichts anderem, als daß wir unsere Begierden vor jedem unsittlichen Uebermaße bewahren. Der Grund der Unsittlichkeit in unseren Verhältnisse zu anderen Menschen ist also durchaus kein anderer, als der Grund der in seinen Folgen auf uns selbst beschränkten Unsittlichkeit, und ob dieselbe sich auf diese oder jene Weise äußert, ist von gegen die Sittlichkeit selbst ganz gleichgültigen Umständen abhängig. Kommen unsere unsittlichen Begierden nicht mit fremden, sondern nur mit unseren eigenen in Streit: so sündigen wir nur gegen uns selbst; im entgegengesetzten Falle gegen Andere. Dies wird Dir, lieber Karl, besonders deutlich werden, wenn Du bedenkst, daß nicht bloß ursprünglich eigene, sondern auch durch Nachbildung fremder uns angeeignete Begierden unsittlich in uns gesteigert werden können. Denke nur zum Beispiel an die Affenliebe mancher Aeltern gegen ihre Kinder, wodurch diese letzteren nicht selten für ihr ganzes Leben unglücklich, oder vielleicht gar unsittlich gemacht werden. Die Aeltern kennen diese traurigen Folgen wohl: denn verständige Leute haben sie oft genug daran erinnert; ihre Zweckgesetzgebung ist auch keinesweges so verkehrt, daß sie der Entbehrung augenblicklicher sinnlicher Genüsse ein ganzes Leben voll Schmerz und Reue vorziehn sollten; noch weniger endlich ist es eigner Vortheil (etwa Bequemlichkeit oder etwas Aehnliches), was sie verleitet, das Glück der von ihnen so innig geliebten Kinder gegen ihr Gewissen zu zerstören: denn sie bringen ihnen täglich die größten Opfer. Aber die Schmerzschen, welche sie in Bezug auf jene in ihrer Seele tragen, hat als Scheu (nicht als Schmerz) einen so großen Raum in ihnen gewonnen, daß sie trotz ihrer besseren Erkenntniß dem Andrange derselben nicht zu widerstehn vermögen. Sie lieben ihre Kinder mehr, als sich selbst: denn Schmerz und Freude derselben haben in ihrer Seele einen größeren Raum, als ihre eigenen; und so kann es leicht geschehn, daß sie in ihren eigenen Begierden die strengste Sitt-

lichkeit beobachten, in denen der Kinder, aber, welche durch Nachbildung die ihrigen werden, sich unsittlicher Weichlichkeit hingeben.

Du siehst also, lieber Karl, wie ich mit Recht behaupten konnte, eine überwiegend auf sich selbst beschränkte Eigenliebe sei an und für sich gegen die Sittlichkeit gleichgültig, indem sie nur die Werthgebung trifft, und keinesweges eine Steigerung der Begierde nothwendig mit ihr verbunden ist. Und eben so wird Dir nun auch die zweite von Dir getadelte Behauptung in ihrer Wahrheit deutlich werden, daß nämlich die Unsittlichkeit dessen größer ist, (wenigstens als größer sich kund thut, und in unser Gefühl, in unsere Erkenntniß fällt), welcher, zu Gunsten einer unsittlichen Begierde, seinem eignen Interesse, als welcher fremdem entgegenhandelt. Denn offenbar ist doch die Unsittlichkeit einer Begierde um so größer, je mehr ihr der Antrieb, welchen sie vermöge des unsittlichen Andrangs überwindet, an Lustraum überlegen ist. Einer größeren Kraft kann ja nur eine größere obsiegen. Nun aber haben, wie wir gesehn, mit wenigen Ausnahmen die eigenen Neigungen einen größeren Lustraum in uns, als die fremden; und wenn also alles Uebrige gleich ist (eine Voraussetzung, die ich, wie sich von selbst versteht, bei allen diesen Sätzen machen muß), so verstattet uns die Hintansetzung einer eignen nach unsrer Werthgebung stärkeren Begierde, auf eine größere Unsittlichkeit zu schließen, als die Hintansetzung einer fremden derselben Gattung.

Das diesem Satze zum Grunde liegende Gesetz wird ja beständig auch bei anderen Verhältnissen in der Beurtheilung ihrer Sittlichkeit und Unsittlichkeit von uns beobachtet. Sage mir, lieber Karl, warum ist es unsittlicher, einem Freunde unsere Hülfe zu versagen, wo diese von uns als Pflicht gefordert werden kann, als einem Fremden in derselben Lage? Oder urtheilen wir nicht auf diese Weise? „Ja, wenn es ein Unbekannter gewesen wäre" sagen wir, „den

er ohne Beistand gelassen; aber nun ist es sein vertrautester Freund, mit dem er so viele Jahre zusammen gelebt. Ueber solche Härte giebt es keine andre." Was berechtigt uns nun zu diesem Urtheile? Ist unser Freund in einem höheren Grade Mensch, als Andere, oder unter welcher Kategorie kann er höhere Ansprüche auf unsere Unterstützung machen? Unter keiner andern, als daß er eben unser Freund ist, d. h., daß er mit allen seinen Seelenthätigkeiten einen weit größeren Raum in unserer Seele einnimmt, und also auch die unsittliche Begierde oder Scheu weit größer sein muß, welche uns von der Abwehrung seiner Unlust zurückhält. Wobei sich übrigens von selbst versteht, daß der Raum, welchen Jemand sich in uns erworben, rein sein muß und ungetrübt: denn auch unsere Feinde können einen sehr großen Raum in unserer Seele haben, nur daß jede Vorstellung ihrer Seelenthätigkeiten durch die Erinnerung an das Böse, welches sie uns zugefügt, und auch so der Einfluß ihrer Lust- und Schmerzvorstellungen auf unsere Handlungen, mehr oder weniger gestört wird.

„Und auf diesem Einen Grunde beruhn alle nur irgend möglichen Sittengesetze?" — Alle. — „Als da sind: Du sollst nicht stehlen" — Auch dies Gebot, lieber Karl, so paradox Dir diese Behauptung vielleicht scheinen mag, läßt sich auf die leichteste Weise von der Welt aus jenem Grundsatze ableiten. Warum darf ich ein fremdes Genußmittel (darauf kommt doch zuletzt dies Gebot hinaus: denn ein Diebstahl kann doch nur aus einer auf unmittelbaren oder mittelbaren Genuß gerichteten Begierde hervorgehn, und in Bezug auf Unlustscheu macht sich die Umkehrung leicht) nicht eben so, wie mein eigenes, gebrauchen; und woher kommt dem Eigenthümer sein größeres Recht dazu? Mich treibt eine Begierde, es zu brauchen; was mich also abhält, muß außer mir liegen, und denke ich nun ganz rein mein Verhältniß zu dem Eigenthümer dieser Sache (abstrahire ich also von der Schande, welche mir der Diebstahl bei

Anderen zuziehn kann, von der auf ihn gesetzten Strafe u. die doch erst abgeleitete Beweggründe sind): so bleibt für meine Unterlassung nichts anderes übrig, als die Veränderungen, welche in der Seele des Eigenthümers durch die Entziehung jenes Genußmittels hervorgebracht werden. Diese bilde ich in mir nach, und diese müssen in mir die Begierde oder Scheu sein, die mich vom Diebstahle zurückhalten. Ist nämlich von einem Genußmittel die Rede: so wird durch seine Entwendung in jenem ein Gefühl der Lustreizentbehrung entstehn, und die Vorstellung dieses letzteren, welche ja auch in mir (auf jenen als Subjekt bezogen) Lustreizentbehrung wird, wäre an und für sich freilich im Stande, mich von dem Verbrauche des fremden Genußmittels zurückzuhalten. Aber wenn ich es nicht für mich anwende, entsteht mir die Lustreizentbehrung als eigene; und wodurch also wird mir die Pflicht, meine Lustreizentbehrung der fremden vorzuziehn? Ohne Zweifel geht diese Pflicht daraus hervor, daß jenes Genußmittel das Eigenthum eines Anderen ist: denn wäre es mein Eigenthum: so könnte ich es ohne Vorwurf für mich aufwenden, und hätte nicht die Pflicht auf mir, den fremden Genuß dem eigenen vorzuziehn. Was heißt nun aber Eigenthum, psychologisch betrachtet? denn in der Sache an ihr selbst (für welche zunächst das Wort „Eigenthum" Prädikat ist) kann, was mich abhält, unmöglich liegen, sondern allein, wie wir gesehn, in der von mir nachgebildeten Seele des Beraubten. Für diese aber, bedeutet der Besitz einer Sache als Eigenthum eben nichts anderes, als „daß ihre Vorstellung und die daran geknüpfte Vorstellung ihres Genusses in ihm einen größeren Lustraum einnimmt, als in jedem anderen." Was mein Eigenthum ist, und worauf ich, als auf solches, einen Werth lege, das habe ich oft, unmittelbar oder mittelbar, in Bezug auf meine Lust gedacht, während Andere, der Natur der Sache nach, dies nicht gethan haben können. Mein Verlust also ist, dem Lustraume oder der Werthgebung nach,

unabhängig von der Heftigkeit der Begierde, größer als der jedes Anderen, und darauf beruht in seinem ersten Ursprunge das Gebot, Niemandem sein Eigenthum zu entwenden. Später kommen, wie ich schon angedeutet, noch andere Beweggründe hinzu, wie die Schande, womit Raub und Diebstahl allgemein belegt werden, und die von den Gesetzen darüber verhängte Strafe. Aber diese, insofern sie Antriebe werden, sind offenbar erst abgeleitet von jenem ersten. Schande trifft die Entziehung fremden Eigenthums indessen nur deswegen, weil sie ohne unsittliche Begierde nicht möglich ist, den ersten Ursprung der Unsittlichkeit also dürfen wir in jener nicht suchen, und Strafe haben die Gesetze darauf gesetzt, weil durch jede solche Handlung der Genuß von dem an sich gerissen wird, welchem er nach dem Rechte nicht zukommt, dies Nicht-Zukommen also darf nicht wieder aus der Furcht vor der Strafe abgeleitet werden. Vielmehr ist dies Nichtzukommen ursprünglich darin allein begründet, daß der Verlust des Eigenthümers, der Werthgebung nach, größer vorausgesetzt werden kann, als der Gewinn des Räubers (d. h. dann, die Handlung ist unrecht), und daß der Handelnde dies fühlen muß, und über dies Gefühl sich nur hinwegsetzen kann vermöge einer übermäßigen Begierde (d. h. die Handlung ist unsittlich). Findet eins von beiden nicht Statt, so ändert sich unser Urtheil. So war der nicht unsittlich, nach dem Ausspruch einer aufgeklärten sittlichen Beurtheilung, welcher den Reichen Leder stahl, um den Armen Schuhe daraus zu machen; denn nach seiner Ansicht war der Nachtheil aus den Folgen dieser Handlung geringer, als der dadurch bewirkte Vortheil. Er wäre auch eben so wenig unsittlich gewesen, wenn er, in derselben Ansicht, das Leder für sich gestohlen hätte. Aber dennoch war seine Handlung unrecht: denn seine Werthgebung beruhte auf einer verkehrten Construktion, indem ja Vortheil und Nachtheil einer Handlung nicht allein nach meiner Seele, und nach der Seele dieses oder

jenes Anderen, sondern nach den Größen aller derer die gemessen werden müssen, auf welche sie Einfluß ausübt. Nun war ja aber offenbar das Leder deshalb nicht weniger das Eigenthum der Reichen, weil es vielleicht für das allgemeine Wohl besser gewesen wäre, wenn es den Armen gehört hätte; es nahm also nicht weniger Raum in der Seele jener ein, und ihr Verlust war deshalb nicht geringer. Dieser innere Verlust aber muß offenbar in Rechnung kommen; und weil jener gutmeinende Dieb ihn nicht in Rechnung zog, war seine Handlung unrecht. Aber er war sich dieses Unrechts, dieser verkehrten Construktion der Werthgebung, nicht bewußt, die in ihm gegebenen Faktoren derselben glichen sich ohne Einmischung einer übermäßigen Begierde zu der angeführten Handlung aus, und somit handelte er nicht unsittlich. — Wenn ich übrigens die Scheu vor Schande und Strafe nicht ursprüngliche Beweggründe genannt habe; so will ich dadurch keineswegs behaupten, daß sie nicht eben so wohl, als die ursprünglichen, sobald sie einmal in der Seele wirklich gegeben sind, ein Recht hätten, auf unsere Handlungen einzuwirken. Vielmehr sind sie der Grund, weshalb wir auch da nicht fremdes Gut uns aneignen dürfen, wo wir überzeugt sind, dem daraus entspringenden Vortheil stehe kein Nachtheil, oder doch nur ein sehr geringer, gegenüber. Denn Schande und Strafe sind ja selbst ein großer Nachtheil, einer der größten für jeden Ehrliebenden, selbst dann auch, wenn er glaubt, die Schande treffe ihn in diesem Falle nicht mit Recht, d. h. sie würde ihn nicht treffen, wenn alle Urtheilenden mit seinen wahren Beweggründen bekannt wären. Auch unverdiente Schande ist ja ein großes Uebel, welches nur durch sehr überwiegende und gleich edle Vortheile einer Handlung überwogen werden kann ohne Unsittlichkeit. Und eben so wird derjenige unsittlicher sein, welcher, durch eine übermäßige Begierde getrieben, fremdes Gut an sich reißt, wenn ihm zugleich auch Schande und Strafe als mögliche

stehen vor Augen standen. Nach dem früher schon angeführten Satze, daß offenbar die Begierde unsittlicher sein muß, welche Antriebe von größerem Lustraume*) überwindet; hier aber wird ja durch das Hinzukommen der Scheu vor Schande und Strafe der Raum der Gegenantriebe vergrößert. Daß aber auch ohne sie die Aneignung fremden Eigenthums unsittlich ist, können wir leicht aus der Zergliederung solcher Beispiele erkennen, wo wir Schande und Strafe Null setzen. Stelle Dir z. B. vor, der, dessen Genußmittel Du verbrauchst, wäre Dein Bruder (bei dem von Anklage und Strafe nicht die Rede sein kann), und Du wärest gewiß, er würde Dir glauben, wenn Du ihm versichertest, Du habest das Entwendete für Dein Eigenthum gehalten (Du hättest also auch keine Schande zu fürchten): würde nicht dennoch seine Entwendung unsittlich sein? Ohne allen Zweifel, und zwar eben aus dem Grunde, weil die entwendete Sache nicht Dein, sondern Deines Bruders Eigenthum, ihr Raum also in ihm größer ist, und von Dir als solcher gefühlt werden muß. Ist der Fall umgekehrt, indem vielleicht Dein Bruder aus dieser Lust nichts macht, Du aber viel, und Du weißt, auch Dein Bruder wird das Uebergewicht ihres Lustraumes in Dir fühlen: so wirst Du ohne Unsittlichkeit sein Eigenthum gebrauchen können. Und nun endlich setze, selbst in den Verhältnissen des Staatslebens, wo keine liebreiche Nachsicht, sondern strenge Anrechnung gilt, alle jene Faktoren Null, den Nachtheil aus der Aneignung fremden Gutes, die Schande und die Strafe: so wird jene mit vollkommener Sittlichkeit geschehn, und vollkommen recht sein. Solche Verhältnisse giebt es allerdings, und eins da-

*) Das Wort Lustraum, welches ich schon einige Male von Antrieben gebraucht, bezeichnet den Raum derselben, welcher von dem Raume der von ihnen angestrebten Lust in uns abgeleitet ist, während ich den Raum, welcher der Lustbegierde, als Begierde, eigenthümlich ist, ihren Strebungsraum nennen will. Ich wähle diesen allgemeinen Ausdruck, damit er auch den Raum der Unlustscheu, als Strebung (nicht als Unlust) begreife.

von sind z. B. die in der römischen Geschichte einige Male vorkommenden Vernichtungen der Schuldbücher. Der Staat war auf keine andere Weise zu retten, d. h. doch, die Reizentziehung, welche unter den bestehenden Schuldverhältnissen Statt fand, überwog an Raum diejenige bei Weitem, welche durch ihre Vernichtung hervorgebracht wurde, und diese letztere also war nicht unrecht, obgleich allerdings dadurch das Eigenthum eines großen Theils der Bürger beeinträchtigt wurde. Diejenigen ferner, von welchen diese Maßregel ausging, waren von dem Nutzen derselben überzeugt, und sie wurden darin nicht gestört durch Scheu vor Schande oder Strafe, sie ging also rein aus ihrer Werthgebung hervor, und war somit auch nicht unsittlich.

Eine Beweisführung, theurer Freund, die ich nicht nur deshalb etwas ausführlicher gegeben, um Dich vollkommen von ihrer Wahrheit zu überzeugen, sondern auch, um Dir in einem anschaulichen Beispiele darzuthun, wie die Philosophie in ihren Beweisen der Mathematik an Bestimmtheit nicht das Geringste nachzugeben braucht. Man hat mit Kant den Vorzug dieser letzteren gewöhnlich darin gesetzt, daß sie die Bestandtheile ihrer Sätze zu konstruiren vermöge, und selbst zu machen nach ihrem jedesmaligen Bedürfnisse, wodurch sie dann gewiß werde, daß sich nichts Fremdes, nichts von ihr Unbeachtetes einmischen könne. Die Philosophie aber erhalte ihre Begriffe schon fertig durch die Begriffsbildung des gewöhnlichen Lebens, der Sprache, und was man noch weiter anführt, und könne daher jener Reinheit nicht so sicher sein. Aber Du siehst, lieber Karl, diese Anklage ist ungerecht. Die Schuld lag nur an den Philosophen, die eben noch nicht recht verstanden, Begriffe und Urtheile zu machen, wie es das Interesse der Wissenschaft erfodert. Warum auch sollten sich dieselben hier nicht eben so bestimmt und willkührlich bilden lassen, als in der Mathematik, da sie ja nicht weniger unsere Seelenthätigkeiten sind? Die Möglichkeit davon habe ich Dir so eben

dargethan. Wir wollten den Grund der Unsittlichkeit in gewissen Handlungen finden. Natürlich mußten wir sie konstruiren, und zwar die Theile derselben, auf welche sich die Beurtheilung des Sittlichen bezieht, d. h. die ihnen zum Grunde liegenden Gesinnungen. Nun eröffnete sich uns für diese allerdings ein weites Feld des Möglichen, und der Beweggründe konnten verschiedenartige gedacht werden. Aber ganz nach der Verfahrungsart der Mathematik in der Lehre von den Gleichungen, setzten wir von diesen einen nach dem anderen Null, und erzielten so den Einfluß, welchen jeder für sich allein in Bezug auf die Sittlichkeit ausübt. Auf diese Weise also konstruirten wir vollkommen willkührlich die für unser Urtheil bestimmten Subjekte, und brauchen über ihre Reinheit nicht in Zweifel zu sein.

Glaube deshalb, lieber Karl, nicht dem Geschrei der Trägen, welche uns überreden wollen, die Philosophie werde nie zur absoluten Gewißheit gelangen, aus dem einzigen Grunde, weil — sie selbst die Kraft nicht in sich fühlen, sie diesem Ziele näher zu bringen. Haben sie uns doch (lächerlich genug!) sogar aufbinden wollen, es wäre das größte Unglück für die Menschheit, wenn wir auf diesem Gebiete des Wissens eine feste Erkenntniß gewönnen, und — uns nicht mehr über scholastische Spitzfindigkeiten (darauf laufen doch die metaphysischen Kämpfe auch unserer Zeit hinaus) in den Haaren liegen könnten! Als wenn nicht die Welt und das Wissen von ihr unendlich wären, und wir also jeden Fortschritt, der nicht ein Kreisen in labyrinthischen Verschlingungen, sondern wirklicher Fortschritt ist, zu fürchten hätten, weil er uns — Langeweile brächte! O über dies Verkennen der wahren menschlichen Beschränktheit, welches uns durch eine erdichtete von der Furcht des Zuviel-Wissens heilen zu müssen glaubt!

Drei-

Dreizehnter Brief.

Du wünschest, theurer Freund, daß ich Dir, eh' ich weiter fortfahre, den Unterschied zwischen *unsittlichen* und *unrechten* Handlungen bestimmter auseinandersetze. Manche Stellen meines vorigen Briefes, in welchen ich mich dieses letzten Wortes bedient, hast Du als wahr zwar *gefühlt*, aber nicht in deutlichen *Begriffen* auffassen können. Das glaube ich Dir gern, lieber Karl. Denn der Begriff des *Unsittlichen* freilich läßt sich ohne Schwierigkeit allgemeingültig angeben, und muß Dir als solcher klar sein, wenn Du meiner Darstellung gefolgt bist. Für die Beilegung dieses Prädikates wird uns ein bestimmtes Subjekt gegeben, bei dessen Nachbildung in uns die in Frage stehende Beschaffenheit der Handlung nothwendig im Gefühle sich kund thut. Kann das Subjekt nicht vollständig nachgebildet werden: so ist überhaupt kein Urtheil möglich; und wer die Nachbildung aus irgend einem individuellen Grunde nicht zu vollziehn vermag, darf nicht mitreden. Weder Prädikat also noch Subjekt lassen der Unbestimmtheit und dem Schwanken Raum; und über die Sittlichkeit können wir mit Sicherheit ein Urtheil fällen. Aber der Begriff des *Unrechten* — wer versteht die Kunst, den Schatten zu bannen, dessen Urbild sich hierhin und dorthin bewegt, oder den Nebel festzuhalten, den ein Sturm über Wiesen vor uns hinjagt! Ein in alle Farben spielendes Camäleon, bedeutet dies Wort Jedem etwas Verschiedenes, und ein allgemein gültiges Urtheil suchen wir vergebens.

Um Dir dies deutlich zu machen, müssen wir auf die Urbedeutung des Wortes „*Unrecht*" zurückgehn. Unrecht heißt ursprünglich, was nicht recht ist, was vom Richtigen abweicht. Es bedeutet also eine unrechte Handlung ursprünglich nichts weiter, als eine Handlung, welche nicht die richtige ist, vielmehr *anders sein sollte*, und diese Urbedeutung hat sich mehr oder weniger erhalten, so daß auch jetzt

noch unter jenem Ausdruck Alles zusammengefaßt wird, was wir *um irgend eines Interesses willen anders* wünschen.

„Aufhebung der Leibeigenschaft ist *unrecht*", behauptet der Adlige, indem er an den Verlust denkt, welchen er dadurch an Vermögen und Herrschaft erleidet. „Nein, ihr *Bestehn* ist *unrecht*", rufen ihm Andere entgegen, welchen die vielfältigen Bedrückungen herzloser Tyrannen vor Augen stehn; während ein Dritter gegen diese letzteren zweifelnd den Kopf schüttelt, indem er jenen Bedrückungen das Ideal eines menschenfreundlichen und mit väterlicher Liebe für seine Unterthanen sorgenden Gutsherrn an die Seite stellt, welcher offenbar desto vollkommener seine weisen und edlen Absichten mit ihnen ins Werk zu setzen vermögen wird, je größere Gewalt über sie ihm gegeben, da man nicht wenige Beispiele hat, daß unwissende Bauern in dumpfer Verblendung, was ihnen wahrhaft zum Besten dient, zurückstoßen. — Wir hören von einem edlen Menschen reden, welcher seinen Feinden verziehn. „Es wäre unrecht gewesen", urtheilt Einer, „wenn er nicht die vergangenen Beleidigungen vergessen hätte: denn nur auf diese Weise kann er hoffen, die Feinde des Guten auf den rechten Weg zurückzuführen, während Strenge sie nur noch mehr erbittert hätte." „Im Gegentheil", behauptet ein Anderer, „daß er ihnen verziehen, ist unrecht: denn sie werden seine Güte für Schwachheit halten, und ihm nur noch ärger mitspielen." — So, lieber Karl, sind in allen Verhältnissen die Urtheile der Menschen verschieden, und nach einer festen Regel möchtest Du in ihnen vergebens suchen. Wir wollen nun freilich unsere Regeln nicht aus den Urtheilen der Menschen zusammensetzen, wie wir sie *geschichtlich vorfinden* (sonst möchten wir über das Wesen des Sittlichen und Unsittlichen eben so wenig zu einem bestimmten Resultate gelangt sein); aber es fragt sich eben, ob wir überhaupt in der Bestimmung des *Unrechten* über jene in der größten Allgemeinheit gehaltene Erklärung hinauszugehn vermögen, daß unter ihm Alles zusammengefaßt werde, was

nach eines Jeden eigenthümlicher Werthgebung, dem allseitigen Interesse entgegen ist. Wir haben freilich ein feststehendes Recht in den öffentlichen Gesetzen; aber steht wohl selbst dieses in der That in sich fest? Nach dem Gesetz, nach dem juristischen Rechte, muß der ehrliche Mann, der durch Unglücksfälle verhindert wird, einem überreichen Wucherer seine Schuld zur bestimmten Zeit abzutragen, ins Gefängniß geworfen, und dadurch vielleicht er und seine ganze Familie für eine lange Zeit brotlos gemacht werden. Es wäre unrecht, wenn dies auf Verlangen des Gläubigers nicht geschähe; aber von einem anderen Standpunkte aus, das fühlt gewiß jeder, ist es wieder unrecht, daß es geschieht. Und so giebt es, theurer Freund, in Bezug auf Recht und Unrecht mannigfaltige Standpunkte, von deren jedem uns dasselbe in einem anderen Lichte erscheint.

Dennoch läßt sich die Bedeutung auch dieses Wortes mit mathematischer Genauigkeit bestimmen, nur daß man keine Bestimmung verlange über dasjenige, dessen Unbestimmtsein in dem ihm zum Grunde liegenden Begriffe wesentliches Merkmal ist.

Unrecht wird jede Handlung genannt, welche wir, indem wir sie selbst und ihre Folgen betrachten, und aus ihnen das Resultat ziehn, anders wünschen, durch welche also, mit ihren Folgen zugleich gedacht, und nach Berücksichtigung des allseitigen Interesses, mehr Lustreizentziehung als Lustreizfüllung in uns erregt wird. Du siehst leicht, lieber Karl, wie weit umfassend diese Bestimmung ist. Denn nach ihr gehören z. B., um nur dies Eine anzuführen, alle unsittlichen Handlungen auch zu den unrechten, da ja die Sittlichkeit das edelste Gut, ihr Mangel also ohne Zweifel ein solcher ist, welcher, von uns nachgebildet, eine tief greifende Lustreizentziehung in uns wirken muß. Eine Bemerkung, welche ich Dich festzuhalten bitte, da sie für das Verständniß der vielartigen Gebrauchsweisen dieses Wortes unter uns nicht ohne Bedeutung ist.

Laß uns diese Recht und Unrecht noch ganz auf die Ansicht des Einzelnen beschränkende Bedeutung durch die oben angeführten Beispiele durchführen. Der Adlige, welcher, ohne Gefühl für das Wohl seiner Untergebenen, nur um seines eignen Vortheils willen die Aufhebung der Leibeigenschaft verwirft, hat, wie Du leicht einsehst, in Bezug auf Recht und Unrecht gar keine Stimme, weil er von selbstsüchtig unsittlichen Triebfedern geleitet wird. Dagegen die beiden anderen angeführten Urtheile, als von der Einmischung unsittlicher Begierden frei, ohne Zweifel auf Berücksichtigung Anspruch machen. Ihre Verschiedenheit aber ist offenbar darin begründet, daß sie die Folgen aus der Aufhebung der Leibeigenschaft sich verschieden vorstellen. Dem Einen sind die Bauern schon zu einer gewissen Cultur, oder doch Culturfähigkeit, vorgeschritten, und sie bedürfen nur die Befreiung von den sie niederhaltenden Lasten, um schnell zu einer edleren Seelenbildung emporzusteigen; während der Andre sie als so im Thierischen versunken ansieht, daß sie die höhere Menschlichkeit nicht nur an sich selbst herauszubilden unfähig sein, sondern sogar die ihnen dargebotenen Mittel dazu von sich stoßen werden, wenn nicht Zwang sie ihnen aufdringt. Auf gleiche Weise machen sich beide von dem guten Willen der Edelleute eine verschiedene Vorstellung, welche der Eine als überwiegend menschenfreundlich und großmüthig, der Andere als eigennützig und für die Berücksichtigung des allgemeinen Wohls verschlossen voraussetzt. Unter diesen entgegengesetzten Voraussetzungen aber, (das ist für uns das Wichtigste) befolgen beide dieselbe Beurtheilungsweise, und jeder nennt recht und unrecht, was ihm, mit Berücksichtigung aller, auch der weitsten, damit in Verbindung stehenden Vortheile und Nachtheile, zweckmäßig oder unzweckmäßig scheint. Ganz auf gleiche Weise bei dem zweiten der angeführten Beispiele. Den Feinden großmüthig zu vergeben scheint dem recht gethan, welcher daraus ihr Gewonnenwerden für das Gute, dem unrecht, der daraus schwerer zu über-

windende Hindernisse desselben hervorgehn sieht. Recht und unrecht in Bezug auf das, was geschehn soll, entsteht uns also bei der Berathschlagung darüber dadurch, daß wir die möglichen Handlungsweisen und ihre Folgen an unserer Werthgebung messen. Die Handlung, welche, bei einer genauen Berücksichtigung aller nur denkbaren Arten des Interesses, ein positives Uebergewicht giebt, ist recht, die, welche ein negatives, unrecht. Nun aber gebrauchen wir diese Ausdrücke, wie Dir bekannt sein wird, meistentheils in einer solchen Bedeutung, daß sie, obgleich den Handlungen beigelegt, ein Prädikat nicht sowohl für diese, als für das handelnde Subjekt bilden. Sagen wir von einer Handlung, sie sei recht oder unrecht: so beurtheilen wir dadurch in den meisten Fällen, eben sowohl wie bei der Behauptung ihrer Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, die Seelenbeschaffenheit dessen, von welchem sie ausging. Was bedeuten nun diese Worte hier? Von Sittlichkeit und Unsittlichkeit sind sie ursprünglich, wie genugsam aus der gegebenen Darstellung erhellt, verschieden: denn während jene mit der Werthgebung selbst nichts zu thun haben, scheinen diese sich ganz auf dieselbe zu beschränken. Aber durch eine andere Wendung werden sittlich und recht, unsittlich und unrecht auch von dieser Seite her gleichbedeutend. Wenn ich nämlich durch meine Ueberlegung zu der Erkenntniß gelangt bin, welche Handlung zweckmäßig oder unzweckmäßig und also, nach jener ursprünglichen Bedeutung, recht oder unrecht ist: so werde ich ohne Zweifel das Rechte thun, und das Unrechte unterlassen: denn wie sollte ich dazu kommen, meiner Werthgebung entgegen zu handeln? Geschieht dieß aber dennoch, thue ich also das Unrechte, oder das, von welchem meine Zweckgesetzgebung mich zurücktreibt: so kann es, nach den Gesetzen unserer Seele, nur durch die Oberherrschaft einer unsittlichen Begierde, also durch Unsittlichkeit, geschehn. Und auf diese Weise also trifft die letztere mit dem Unrecht in dieser subjektiven Bedeutung zusammen, und

jede Handlung, welche als unrecht erkannt, und dennoch gethan wird, ist zugleich auch unsittlich. Das Pflichtgebot ist, wie dem Unsittlichen, auch dem Unrecht entgegengesetzt.

Aber Recht und Unrecht haben noch andere Bedeutungen. Die Beziehung auf das handelnde Subjekt nämlich ist ihnen nicht, wie dem Sittlichen und Unsittlichen, ursprünglich; und so streben sie also über dasselbe hinaus. Wenn wir, nach dem gewöhnlichsten Sprachgebrauche, über Recht oder Unrecht einer Handlung gefragt werden: so sollen wir nicht nach der individuellen Werthgebung dieses oder jenes Handelnden, sondern nach der allgemeingültigen, oder, wie man sie oft nennt (ein Ausdruck, mit welchem man vorsichtiger sein sollte), nach der objektiven (das heißt: allgemein subjektiven) Zweckgesetzgebung urtheilen. Der Handelnde kann sich in seiner Ansicht von der Lage der Dinge geirrt, er kann die Folgen seines Eingriffes in dieselbe falsch berechnet haben, und seine Handlung wird dann, wenn sie ohne Einmischung weichlicher Begierde oder Scheu aus seiner Werthgebung sich entwickelt, zwar nicht unsittlich, aber doch, nach dieser auf allgemeingültiges Urtheil Anspruch machenden Bedeutung, unrecht sein. Auf diese Weise urtheilte ich, wie Du Dich erinnern wirst, über jenen gutmüthigen Lederdieb.*) Er wollte nur das Gute, und handelte daher nicht unsittlich; aber seine Ansicht der Verhältnisse war unrichtig, und so handelte er unrecht.

Diese Bedeutung nun, lieber Karl, ist die in unseren philosophischen Lehrbüchern gebräuchlichste. Was nach der allgemeinen Werthgebung rathsam ist, nennt man recht; was nicht rathsam, unrecht. Aber Du siehst auch ohne meine Erinnerung, zu welchen Irrungen diese Gebrauchsweise Veranlassung geben kann. Denn es geschieht nur zu leicht (und die Sittenlehre Kants und aller seiner Nachfolger ist voll von dieser Irrung), daß man auch diese ein allgemeingültiges Urtheil erstrebende Bedeutung von Recht und Unrecht

*) Vergl. S. 172 u. 73.

mit Sittlichkeit und Unsittlichkeit gleichsetzt. Der Vortheil ist gar zu anlockend. Denn die der Sittlichkeit und Unsittlichkeit eigenthümliche Beurtheilungsweise war zwar ebenfalls allgemeingültig, aber doch nur, insofern wir sie auf die inneren Antriebe einer Handlung richteten, und über eine bloß in äußeren Merkmalen gegebene vermochten wir kein Urtheil zu fällen. Recht und Unrecht aber, als Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit, werden eben nach der äußeren Handlung und ihren Folgen gemessen, und da nun die Antriebe selten vollständig uns vor Augen liegen: so wäre es allerdings ein großer Gewinn, wenn wir diese Beurtheilungsweise auch für die Beurtheilung des Sittlichen und Unsittlichen anwenden könnten. Man hat dies vielfältig gethan. Denn wenn z. B. Kant und Fichte den Selbstmord dem Urtheile ihrer Sittenlehre unterwerfen: so setzen sie voraus, der Selbstmörder habe wirklich alle die Antriebe in sich, welche er haben könnte, wenn er vorher mit gehörigem Fleiße ihre Sittenlehre studirt hätte; und da er nun also doch gegen diese Antriebe handelt: so wird er ohne Weiteres als unsittlich verurtheilt. Gesetzt nun aber auch, diese Antriebe wären die wahren, mit der Wirklichkeit übereinstimmenden: so setzen Jene doch auf diese Weise Alles, was äußere Folge seines Selbstmordes und Nichtselbstmordes sein kann, als Erkenntniß und Antrieb in ihn, während es doch sehr wohl sein kann, daß er seine Gegenwart und Zukunft ganz anders ansieht, seine Antriebe also von denen des wirklich Erfolgenden gänzlich verschieden sind. Diese Construktion also ist, wie wir gesehn, im höchsten Maße ungerecht. Nicht die Werthvorstellungen, welche der Handelnde für seine Handlung haben könnte, müssen wir in Betracht ziehn, sondern die, welche er wirklich hat; und nur, wenn diesen seine Handlung widerspricht, dürfen wir auf eine unsittliche Begierde schließen. Glaubt der Ketzerrichter wirklich, die vor ihm Angeklagten können nur durch ihre Verbrennung der ewigen Seeligkeit theilhaftig werden, und es sei vor Allem nothwen-

ig, seine Schafe rein zu halten von den Blöken, was nur
urch ihren Tod möglich sei: so kann er ohne Unsittlichkeit
underte von Unschuldigen den Flammen überliefern. Er hat
gleich auch nicht unrecht gehandelt in jener auf das In-
vidunm sich beziehenden Bedeutung des Wortes: denn seine
andlung bezweckt nach seiner Ansicht das Gute. Aber
ach der Allgemeingültigkeit erstrebenden Gebrauchs-
eise dieses Wortes ist seine That allerdings in hohem Maße
nrecht.

Es fragt sich nun, wie weit wir in diesem Streben nach
llgemeingültigkeit das Ziel zu erreichen vermögen. Denn
gleich wir dadurch, selbst bei dem vollständigsten Gelingen,
r die Bestimmung des Sittlichen und Unsittlichen nicht das
eringste gewönnen: so erhielten wir doch die wahre Werth-
hätzung jeder Handlung nach einer allseitigen Zweckgesetz-
bung, und könnten diese als absolutes Gebot für jeden
icht-unsittlichen hinstellen, welches er befolgen müßte,
bald er die wahre Einsicht erlangt, wenn auch bis zu die-
m Zeitpunkte ihre Nichtbefolgung nicht als unsittlich ver-
immt werden könnte. Aber hier Allgemeingültigkeit zu er-
ichen, wird in den meisten Fällen unmöglich sein. Denn
er könnte sich rühmen, mit vollkommener Bestimmtheit alle
lgen jeder Handlung vorauszusehn, bis sie in mehr oder
eniger ferner Zukunft sich unscheinbar unter anderen ver-
ufen, oder vielleicht, von Neuem Kraft gewinnend, in un-
dlichen Aesten nach allen Seiten hin sich ausbreiten! Und
ch nur wer das alles zu überschauen vermöchte, könnte mit
solutér Gewißheit entscheiden, was zu thun, in jedem ein-
lnen Falle recht oder unrecht ist. Nicht immer freilich fin-
n sich solche Schwierigkeiten, und bei vielen Handlungen
eten Vortheil und Nachtheil so augenscheinlich hervor, daß
r keinen Augenblick zweifeln, wofür wir uns zu entscheiden
ben; aber als eine allgemeingültige Wissenschaft
Werthgebung aller Handlungen aufzustellen, ist schon
rum unthunlich, weil doch, selbst bei der genausten und

umsichtigsten Berechnung aller Umstände, immer noch von fernher Einwirkungen möglich sind, die wir auf keine Weise zu ahnen vermochten, und die dennoch unsere Rechnung umkehren. Ueberdies sieht man leicht ein, wie schlüpfrig und gefahrbringend hier jeder Fortschritt auf dem Wege der Abstraktion sein muß, ohne welche doch keine Wissenschaft gedacht werden kann. Eine und dieselbe Handlung kann unter verschiedenen Umständen und zu verschiedenen Zeiten recht und unrecht sein. So erklären sich z. B. alle Lehrbücher des Naturrechts gegen die Leibeigenschaft, und für unsere Zeit unter unseren Verhältnissen kann über die Ungerechtigkeit derselben kein Zweifel sein. Es wäre eine Unmenschlichkeit sonder Gleichen, jetzt noch diejenigen als niedrigere Wesen zu behandeln, welche nicht selten in höherem Sinne Menschen sind, als ihre Beherrscher. Aber ob das für alle Zeiten, für alle Verhältnisse gilt, ist eine andere Frage; und ich kann mir sehr wohl denken, daß in gewissen Perioden des Mittelalters die Leibeigenschaft dem Naturrechte nicht zuwider gewesen ist. Eben so verhält es sich mit der Vormundschaft der Priester über die Laien. Denkst Du Dir die letzteren so roh, so in thierischen Genüssen und Bestrebungen befangen, daß sie unfähig sind für die Entwickelung der zur eignen Förderung ihres Seelenheils nothwendigen Begriffe und Gefühle: so bedürfen sie allerdings eines Vormunds, der sie mehr oder weniger blind zum Guten hinleite. Von den Kindern bezweifelt dies niemand; von den Erwachsenen will es keine unserer Rechtslehren zugeben, indem sie sich auf transscendente Träumereien einer in jedem Menschen in gleicher Vollkommenheit a priori gegebenen Vernunft und Freiheit berufen. Nur Schade, daß das Transscendente auch nur transscendent wirkt, und also diese Grundsätze, indem sie das wahre Wesen der menschlichen Würde durch die bloß erscheinenden Laster unangefochten erklären, das sittliche Verderben in der Erscheinung (die wir aber leider als Wirklichkeit fühlen müssen) immer tiefer ein-

wurzeln lassen. — In welchem Zeitpunkte des Lebens hört der Mensch auf, Kind zu sein? Ja, welcher Mensch überhaupt könnte sich rühmen, jemals ganz der Unmündigkeit zu entwachsen, und zur vollkommenen Vernunfthöhe zu gelangen? Eine fremde Vormundschaft also ist der Würde des Menschen, und somit dem Naturrechte, durchaus nicht entgegen; nur finden sich leider selten solche, die zu Vormündern geschickt wären, und da edle Priester zur Zeit der Reformation von selbst einsahen, daß manche unter den Laien eben so wohl ihre Vormünder, als sie die ihrigen, sein könnten: so ist diese Vormundschaft mit Recht aus der protestantischen Kirche verbannt worden. Sie war widerrechtlich, sobald das Verhältniß der Priester und Laien auf diese Weise sich ausgeglichen hatte; und Du siehst also, wie eine von Zeit und Umständen unabhängige Rechtslehre eine leere Dichtung ist. Der Natur der Sache nach müssen alle ihre Sätze hin- und herschwanken. Sie wird bald (das kann Dir jeder Blick in unsere Compendien lehren), um zu allgemeinen Sätzen zu gelangen, die absolute Gleichheit aller Menschen voraussetzen, bald wieder, um doch nicht alles Inhaltes zu entbehren, die durch die Menschengeschichte entwickelten Verschiedenheiten anerkennen und aufnehmen müssen. Die wahre Rechtslehre also ist nothwendig zum Theil geschichtliche Wissenschaft. Sie erdenkt nicht willkührlich menschliche Verhältnisse und ein Maaß der Gleichheit unter den Menschen, die sie dann als allgemeingültig aufstellt, sondern sie faßt dieselben auf, wie sie ihr durch die gegenwärtige Lage der Dinge gegeben werden. Aber sie macht dann auch nicht darauf Anspruch (und dies ist der zweite wichtige Satz, welchen Du nicht übersehen darfst), für alle zukünftigen Zeiten zu gelten, sondern, wie die Zeiten selbst, so schreitet auch sie fort. Aendert sich das Maaß der Menschheit, so bleibt sie nicht zurück; werden diejenigen wahrhaft Menschen, welche vor hundert Jahren nicht viel besser als Thiere waren, so haben sie nun auch

Recht zur Selbstständigkeit, und es ist unrecht, dieselbe ihnen noch länger vorzuenthalten.

Da nun also Zweckmäßigkeit und Unzweckmäßigkeit mit der Zeit und den Umständen wechseln, und überdieß der menschlichen Kurzsichtigkeit von den Folgen einer Handlung so Manches entgehn kann: so müssen wir in der Anwendung ihres Maßstabs auf die Beurtheilung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit überaus vorsichtig sein. Wäre die Zukunft bis zu den fernsten Zeiten hin dem menschlichen Auge entschleiert: so wäre die zweckmäßigste Handlung allein auch rechtlich und sittlich, und jeder Mensch, der eine andere erwählte, könnte ohne Bedenken als unsittlich verurtheilt werden; das von seinen Thaten aus sich entwickelnde Schicksal wäre sein höchster sittlicher Richter. Diese Bemerkung hat denn auch zu unserer Zeit, die von mehreren Seiten her den Zufall zum Gott erhoben, und sich in spekulativem Unsinn erschöpft hat, einen Auswuchs von Sittenlehre erzeugt, der die Natur und das Wesen des Sittlichen auf eine wahrhaft empörende Weise vernichtet. „Was da ist", hört man rufen, „das soll der Mensch als sein höchstes Gesetz verehren: denn über den wahren Werth der Dinge giebt ihm ihr Sein allein Aufschluß; alles, was ist, ist auch sittlich geboten." Schade nur, daß, was heute ist, morgen gewesen sein wird, und wir ein drittes Sein für den dritten Tag zu erwarten haben! Nach dieser Philosophie aber sind Gegenwart und Vergangenheit und Zukunft Eins, und mit ihnen also wechselt auch die Sittlichkeit. Den höchst wahren Satz, daß die Handlungsweise des Sittlichen, welcher zugleich allwissend wäre, immer mit dem besten Erfolge übereinstimmen müßte, verkehren sie zu der Behauptung, daß überhaupt der beste Erfolg das Richtmaß des Sittlichen sei. Wenn ich alle Zukunft wüßte, würde ich ohne Zweifel das nicht gethan haben, was mißlingt, es müßte mich denn eine unsittliche Begierde getrieben haben. Daraus folgern jene: Du bist unsittlich, weil Du das Mißlingende erwählt hast. Eine

Behauptung, die, sobald sie nicht blaß spekulatives Hirngespinnst sein, sondern auf das Leben angewendet werden soll, nothwendig in eine Moral des Eigennutzes ausarten muß, der ihr auch wohl schon bei ihrer Entwerfung zum Grunde gelegen haben mag. Denn da, der Wirklichkeit nach, die Zukunft doch nur immer unvollständig von uns erkannt werden kann, so müssen jene statt ihrer die Gegenwart zum Gott machen. Hält z. B. heute ein Feind mein Vaterland unterjocht: so hat das Gott so gefügt, und es ist unsittlich, ihn zu vertreiben, und dadurch Gott zu widerstreben; nach einem Jahre aber, wenn Volk und König sich ermannt, und ihn wirklich vertrieben haben, hat jene Unsittlichkeit aufgehört. Als Sieger sind sie des höchsten sittlichen Ehrenkranzes würdig; wäre ihr Unternehmen mißlungen: so hätten sie Gottes Willen zuwider, also unsittlich gehandelt. Gelänge es einem Empörer, den rechtmäßigen König zu verdrängen, und sich an die Spitze des Staates zu stellen; so würden sie eben so eifrig als höchste Sittenregel predigen, daß man vor jenem sein Knie beuge, als sie vorher diesem einem nur zu oft verderblichen blinden Gehorsam leisteten. Eine Ansicht, welche, so offenbar widersinnig sie auch ist, doch in Wissenschaft und Kunst und Volksleben so überhand zu nehmen, und so abscheuliche Verkehrungen des Wahren, Schönen und Rechten hervorzubringen anfängt, daß wir sie nicht aufmerksam genug im Auge behalten, nicht kräftig genug ihr entgegenarbeiten können.

Noch möchtest Du vielleicht, theurer Freund, einige Worte über den Standpunkt erwarten, welchen, nach der wahren Ansicht der Dinge, die öffentliche Gesetzgebung halten soll. Im Allgemeinen ist er derselbe mit dem oben bezeichneten der geschichtlichen Rechtslehre. Nur findet zwischen beiden der Unterschied Statt, daß die von der Gesetzgebung ausgehenden Richtersprüche über Recht und Unrecht nicht wissenschaftliche Elemente sind, sondern auf besondere Fälle angewendet werden sollen. Rechtmäßig ist, und muß

als solches ins Werk gesetzt werden, was nach **allseitiger, unpartheiischer** (durch keine unsittliche Begierde gestörter) Abwägung als das **Zweckdienlichste** erscheint. Ein Blick aber auf unsere Staatsverhältnisse wird Dich lehren, wie wenig, trotz seiner höchsten Wahrheit, dieser Standpunkt für sie zulässig ist. Er würde der Standpunkt eines mit salomonischer Weisheit für jeden **einzelnen** Fall unabhängig entscheidenden (also durch keine **vorher entworfene Gesetzgebung** gebundenen) Selbstherrschers sein, und ist zuweilen der — eines einsichtsvollen individuellen Urtheils, welches aber individuell bleiben, und selbst vom Richter mit Schmerz unterdrückt werden muß, wenn das allgemein feststehende Gesetz anders entscheidet. Warum aber das? Ist nicht das Recht **über** dem Gesetze, und soll jenes hinter diesem zurücktreten, welches doch allein aus ihm seine Hoheit entlehnen kann? Freilich, aber das **Recht** — wo sitzt das zu Gericht? Unsere Richter sind **Menschen**, und **menschlichen Schwächen** unterworfen. Soll also der Rechtsausspruch diesen entzogen werden: so muß das Gesetz (eine traurige Nothwendigkeit), unabhängig von dem Urtheilenden und von der Persönlichkeit der Beurtheilten, **vorher** festgestellt werden. Und daraus entspringt dann wieder eine **Abstraktion**, eine **Allgemeinheit** für die öffentliche Gesetzgebung, die aber von der **wissenschaftlichen**, ihrem Ursprunge und Wesen nach, sehr **verschieden** ist.*) Diese erkennt ja ihre eigene Unzulänglichkeit an, und giebt selbst die Anweisung, dieselbe für die besonderen Verhältnisse einer geschichtlich gegebenen

*) Die in unseren Lehrbüchern des Naturrechts sehr gebräuchliche Bedeutung des Wortes „Recht“, nach welcher es der Zwangspflicht eines Anderen gegenübersteht, irgend eine Sache als von unserer Willkühr abhängig zu behandeln, hat schon an diesen mehr oder weniger auf äußeren Verhältnissen beruhenden, und daher ihrem Wesen nach durchaus unbestimmten und schwankenden Abstraktionen Theil. Die Handlung, wozu ich nach dieser Wortbedeutung ein Recht habe, kann doch sehr **unrecht** sein; und ein Perser würde gewiß in seinem Naturrechte ein **Recht** auf dankbare Erkenntlichkeit statuirt haben.

Handlung auszufüllen; die öffentliche Gesetzgebung aber muß alle Berücksichtigung derselben verbieten, indem der Richter wohl als Mensch, aber nicht als Richter, bei seinem gerichtlichen Urtheilsspruche von ihrer Mangelhaftigkeit wissen darf. Er muß, wie ich schon am Anfange meines Briefes erwähnt, auf Verlangen des gewinnsüchtigen Gläubigers den redlichen Schuldner ins Gefängniß werfen lassen, auch wenn jener Wucherer diesen durch allerhand Arglist, die sich aber schlau den Gesetzen entzogen, ins Verderben gestürzt. Er muß nach dem Rechte verfügen, was er auf dem allgemeinen menschlichen Standpunkte für unrecht erkennt; und doch liegt die Schuld davon nicht etwa in dieser oder jener besonderen Gesetzgebung, welche verbessert werden könnte und sollte, sondern in dem Wesen einer öffentlichen Gesetzgebung überhaupt. In den meisten Fällen, so urtheilt mit dieser die Rechtslehre, ist der Zwang gegen den Schuldner, wenn ihn der Gläubiger verlangt, rechtmäßig (d. h. nach allseitig unpartheiischer Berücksichtigung ihres Verhältnisses, zweckdienlich, weil die in dem Geliehenen begründete Reizsteigerung, nach dem zur Rückzahlung festgesetzten Tage, in dem Gläubiger einen weit größeren Raum einnimmt, als in dem Schuldner, indem beide die Rückzahlung vorher gewußt, und darauf gerechnet haben); aber in einzelnen Fällen, das gesteht diese zu, kann es sich umgekehrt verhalten, und auf diese also möge jeder achtsam sein. Dagegen die öffentliche Gesetzgebung die Ausfüllung dieses Mangels ihren Bevollmächtigten nicht überlassen kann, da es hier nicht die Beurtheilung eines allgemeinen Falles (wo der Irrthum nur die Vollkommenheit des Wissens aufhalten, oder vielleicht auch nicht aufhalten würde), sondern eines besonderen gilt in Bezug auf Menschen, welche zu dem Richtenden, als Menschen, in die mannigfaltigsten Verhältnisse der Neigung und Abneigung treten, und der Urtheilsspruch in Ausübung gebracht werden soll, also von den nachtheiligsten Folgen sein kann. Die Berichtigung des für die meisten Fälle

geltenden allgemeinen Urtheils also in denen, für welche es nicht gilt, der Beurtheilungskraft des Richtenden zu überlassen, ist zu gefährlich; und darum wählt die öffentliche Gesetzgebung lieber ein anderes, wenn auch eben nicht erfreuliches, Mittel, nämlich nach dem festgestellten Rechtsgesetze in manchen Fällen Unrecht zu thun. Ob sie an diesem Unrechtthun recht thun, kann, sobald man die allgemeine Gebrechlichkeit der menschlichen Natur anerkennt, nicht zweifelhaft sein: denn es ist offenbar der Weg, auf welchem die meiste Unlust vermieden wird.*) Doch wird jede einsichtsvolle Gesetzgebung sich vor Ueberladung mit unverbrüchlichen Bestimmungen sorgfältig bewahren, und der Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse in einzelnen Fällen, wo es nach jenem oben aufgestellten Grundsatze irgend möglich ist, sich auf keine Weise verschließen.

Du siehst also, lieber Karl, wie sehr die Frage, ob wir eine Handlung für recht oder für unrecht halten, überall einer näheren Bestimmung bedarf. Auch wenn wir die Juristen ganz aus dem Spiele lassen, so meint einer bei der Behauptung, eine Handlung sei unrecht, wenig mehr, als es habe anders gehandelt werden sollen aus irgend einem Grunde, und der Handelnde selbst, oder wer sonst, würde bei anderen Maaßregeln mehr seinen Vortheil gefunden haben, während Andere diesem Ausspruche die strengste sittliche Beziehung unterlegen. Wenn Dir jemand sagt, es sei unrecht, daß Du den heutigen schönen Tag nicht zu einem Spaziergange be-

*) Ich habe hier und in dem ganzen Buche die Ausdrücke „Lust" und „Unlust" überall in der allgemeinsten Bedeutung gebraucht, so daß jenes nicht nur das unmittelbare angenehme Erregtsein, sondern auch das vermittelte (also das Gefühl des Nützlichen), und nicht nur das thierisch-angenehme, sondern auch das intellektuelle, sittliche und überhaupt jedes andere edlere Lusterregtsein bezeichnet. Wir bedürfen durchaus eines solchen allgemeinen Wortes, und der Ausdruck „Lust" scheint dazu in jeder Rücksicht (unter Begünstigung des populären Sprachgebrauchs) der passendste.

mag? so würde es doch ohne Zweifel höchst lächerlich herauskommen, wenn Du Deine Rechtfertigung mit der Bestimmung von Sittlichkeit und Unsittlichkeit beginnen wolltest. In diesem Falle ist freilich die Bedeutung des Wortes „unrecht" durch das Subjekt, welchem es beigelegt wird, über allen Zweifel erhoben; aber setze an die Stelle des Spazierganges irgend eine wichtigere Handlung, und Du wirst ihrer nicht so sicher sein. Wie viele Streitigkeiten entbrannten schon aus der Zweideutigkeit dieses Wortes! Und vorzüglich, wenn wir neben diese beiden auf ein bestimmtes einzelnes Subjekt in bestimmten Verhältnissen sich beziehenden Gebrauchsweisen die dritte stellen, welche, an sich schon das Unmögliche erstrebend, im Allgemeinen, ohne alle Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse, Recht oder Unrecht bestimmen will! Vor dem Richterstuhle unserer gangbaren Naturrechtslehren sind alle Menschen, als Vernunftwesen, gleich, nach dem ausdrücklichen Ausspruch in ihren ersten Kapiteln wenigstens: denn nachher müssen freilich der Ungleichheiten viele hineinkommen, wenn nicht ihre Wissenschaft alles Inhalts entbehren soll. Aber wie kann eine Rechtslehre, vor der alle Menschen gleiche Vernunftwesen, und nichts weiter als Vernunftwesen sind, auf wirkliche Menschen anwendbar sein, und ihren Verhältnissen sich anschließen? Ist doch dem rein menschlichen Bewußtsein, welches ja als der einzige Richter, für die wahre Wissenschaft eben sowohl, als für das Leben, den Ausspruch giebt, kein Mensch-reines (d. h. abstraktes) Vernunftwesen, diejenigen etwa ausgenommen, welche uns zu fern stehn, um uns mehr sein zu können, und deshalb eben nicht sehr bei unseren Handlungen berücksichtigt zu werden pflegen. Die Rechtswissenschaft muß also immer mehr oder weniger geschichtlich sein. Auch von ihr freilich verlangen wir bestimmte und sichere Urtheile, aber nur für diese Zeit und diese Verhältnisse. Mit den Verhältnissen ändern sich auch ihre Entscheidungen, und diese Entscheidungen sind zwar, wie die jeder Wissenschaft,

allgemein

allgemein (d. h. für alle Menschen) gültig, aber nur für alle diejenigen Menschen, welche sich in die der Aufgabe zum Grunde gelegten Verhältnisse hineindenken können, und wirklich hineindenken. Es kann eben so wohl recht als unrecht sein, Menschen in Sklaverei zu halten, und ein Volk kann mit Recht und mit Unrecht Antheil an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten verlangen. Die Entscheidung darüber ist in einzelnen Fällen überaus schwierig, besonders da die Umstände nicht selten die verschiedenartigsten sein können in einer Gattung von Fällen, welche, äußerer Verhältnisse wegen, eine gemeinsame Entscheidung verlangen. Stelle Dir vor, in einem neu gestifteten Staate, wie einzelne in Nordamerika, werde die Frage aufgeworfen, ob man die Sklaven frei machen solle, oder nicht. Ein edler Mann tritt als Verfechter auf für jene Meinung. „Es ist unmenschlich, spricht er, diese Unglücklichen länger in dieser Herabwürdigung zu erhalten, welche doch mit eben den vernünftigen Anlagen, wie wir, mit eben der Fähigkeit, sich aus der Sinnlichkeit zum Göttlichen zu erheben, geboren sind. Jetzt freilich, das ist nicht zu leugnen, stehn sie wenig über den Hausthieren in ihrer Bildung: denn ihre Begriffe und Gefühle und Begehrungen werden durch den Druck der bestehenden Verhältnisse auf das Thierisch-sinnliche beschränkt, und jedes Höhere ihnen verschlossen. Wer also nur darauf sieht, was diese Unglücklichen jetzt sind, dem muß freilich ihre Behandlung Recht scheinen; aber wir dürfen nicht aus der Acht lassen, was sie werden können. An Anlage fehlt es ihnen nicht; zu ihrer Ausbildung, ohne daß dieselbe ihren Herren zur Last fällt, bietet sich in der volkreichen Stadt, die ich bewohne, die reichlichste Gelegenheit dar; und sie hat schon, wenn auch nur in unbedeutenden Anfängen, wirklich begonnen. Zugleich ist auch ihre Befreiung kein Unrecht gegen ihre Herren: denn an Arbeitern kann es diesen in meinem Wohnorte, bei nur einigermaßen billiger Behandlung, nicht fehlen; und sie werden bei dem durch eigenes Interesse ange-

regten Fleiße vielmehr gewinnen." — Müssen wir nicht dieser Auseinandersetzung beistimmen? Aber nun tritt ein Anderer auf. Er bewohnt eine abgelegene wüste Gegend, wo er einer Arbeit vorgesetzt ist, deren die neu gegründete Gemeinschaft durchaus nicht entbehren kann. Diese wird von Sklaven betrieben. „Macht ihr, wendet er ein, diese Sklaven frei: so werden alle ihre höchst mühselige Arbeit verlassen, und in wenigen Jahren" (so, lieber Karl laß uns die Lage der Dinge näher bestimmen) „wird der ausgetretene See euer Habe und Gut wegschwemmen, und mit euch zugleich alle diejenigen dem Verderben Preis geben, welchen ihr an der Freiheit ein ihnen selbst unnützes und dem Ganzen nachtheiliges Gut ertheilen wollt. Denn jetzt, das giebt ihr Vertheidiger selbst zu, sind sie ganz im Thierischen befangen, und die Entfesselung desselben würde die fürchterlichsten Ausschweifungen mit sich führen; ihre Vermenschlichung aber ist in jener Einöde bei der jetzigen Lage des Staates rein unmöglich. Von allen Seiten zeigt sich somit die Aufhebung der Sklaverei für unsere Zeit nur von den verderblichsten Uebeln begleitet. Sie würde also im hohen Maße unrecht sein." — Gewiß, lieber Karl, möchten wir auch hiegegen wenig einzuwenden finden. Müßte also Eine Entscheidung für beide Fälle gegeben werden, wofür würdest Du Dich erklären? Auf jeden Fall siehst Du leicht ein, wie viel von beiden Seiten gestritten werden kann, und einen wie schlechten Schiedsrichter hier ein aus der reinen Vernunft entwickeltes Naturrecht abgeben würde, wo doch allein eine genauere Abwägung der Verhältnisse zu entscheiden vermag. Und dennoch ist diese Aufgabe gewiß eine der einfachsten, welche überhaupt zur Beurtheilung kommen können.

Eine eigene Sache, lieber Karl, um die meisten Systeme der Philosophie! Wie lange werden sie noch, von ihrem erträumten Wolkenthrone herab, der menschlichen Natur Gesetze vorschreiben, als deren größten Vorzug sie uns anrühmen, daß sie eben mit der Natur nichts zu schaffen haben, sondern

brav — unnatürlich sind! Wie lange? — ich weiß es nicht; aber so viel weiß ich, daß eben so lange alle Vorurtheilsfreien — und mit Recht — sich um solche Philosophie eben nicht viel kümmern, sondern, durch ihr Geschrei ungestört, ihren Weg fortwandeln werden, wie er ihnen durch die Natur der menschlichen Seele vorgezeichnet ist. Nicht dichten soll die Philosophie, sondern denken; und nur durch Denken über das, was da ist, kann es ihr gelingen, eine Gesetzgebung aufzustellen, eine physische und eine sittliche, welche wahrhaft Gesetze giebt, das heißt, Gesetze, die als Gesetze befolgt werden. Auf jenem Wege ist, troz alles Preisens und Rühmens von einer ungetrübten Himmelsklarheit, nur undurchdringliche Finsterniß und Schwanken und Hinfälligkeit; auf diesem die wahre Tageshelle, die ewig unerschütterliche Festigkeit. Laß uns das Vergängliche fliehen, und das Unvergängliche suchen!

Denn sage selbst, lieber Karl, sind wir nicht auch in der Bestimmung des Rechten und Unrechten, so abschreckend auch anfangs die Verschiedenheit der Meinungen uns entgegentrat, zu einer mathematischen Bestimmtheit gelangt? Ueber das versteht sich, was sich überhaupt bestimmen lässt: denn natürlich muß alles dasjenige unbestimmt bleiben, durch dessen Weglassung erst der allgemeine Begriff des Rechts und Unrechts gebildet worden ist. Ueber einzelne Fälle freilich haben wir, so lange uns die Kenntniß von dem vorenthalten wird, was sie zu einzelnen macht, die Entscheidung von uns gewiesen, aber doch steht uns auch für diese mit genügender Bestimmtheit vor Augen, wonach in einem jeden von ihnen bei der Bestimmung des Rechts oder Unrechts, und welchen Gesetzen gemäß, geurtheilt werden muß. Und so glaube ich denn, lieber Karl, Dein Verlangen erfüllt zu haben, und die Uebereinstimmung und Nichtübereinstimmung des Sittlichen mit dem Rechten, des Unsittlichen mit dem Unrechten, wird Dir nicht mehr unbestimmt und dunkel erscheinen.

Vierzehnter Brief.

Eh ich, theurer Freund, in meiner Begründung der Sittenlehre fortfahre, muß ich noch Einiges über ihr Verhältniß zur Rechtslehre hinzufügen. Deine Aeußerungen darüber in Deinem letzten Briefe zeigen mir, daß Dir dasselbe noch keinesweges vollkommen deutlich ist; was sich auch leicht durch die Verwirrung erklären läßt, welche durch die Menge falscher Theoricen, an denen unsere Zeit so fruchtbar gewesen ist, nothwendig in jedem Kopfe entstehn muß, der nur einigermaßen mit der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie in unseren Tagen bekannt ist. Ich will daher, mit Beiseitsetzung derselben, meiner Darstellung die möglichste Einfachheit zu geben suchen.

Zuerst also unterscheiden sich die sittlichen Urtheile und die Urtheile über Recht und Unrecht für den aufmerksamen Beobachter schon durch ihre Subjekte deutlich genug. Die Subjekte der sittlichen Urtheile nämlich sind allemal menschliche Seelenzustände, oder Seelenthätigkeiten (was uns, wie Du Dich erinnern wirst, gleich gilt), die der Urtheile über Recht und Unrecht dagegen äußere Handlungen. Wo wir das Gegentheil finden, ist es nur scheinbar; und die diesem Scheine zum Grunde liegende Wahrheit muß wohl festgehalten werden, da jener nur zu leicht zu erheblichen Irrthümern Veranlassung geben kann. In den meisten, zum Beispiel, von unseren heutigen Sittenlehren, sind die Subjekte der sittlichen Urtheile allerdings auch äußere Handlungen: denn was anders legt man der Beurtheilung vor, wenn man das Aussprechen einer Unwahrheit, oder den Selbstmord als Subjekte derselben hinstellt? Aber wenn Du die Gründe, nach welchen man über ihre Sittlichkeit oder Unsittlichkeit entscheidet, genauer entwickelst: so kann Dir nicht verborgen bleiben, wie doch das Urtheil in der That immer auf die der Handlung zum Grunde liegende Gesinnung wenigstens hinzielte. Nun kann freilich einer solchen äuße-

ren Handlung (wie ich Dir neulich bei der Beantwortung der Frage zeigte, ob es erlaubt sei, ein falsches Versprechen zu leisten, oder nicht), in dem einen Fall eine sittliche, in dem anderen eine unsittliche Gesinnung zum Grunde liegen, und insofern ist eine nach der Gesinnung abgemessene Beurtheilung äußerer Handlungen, in einer nicht nach jener abgemessenen Allgemeinheit, unmöglich; aber man war doch wenigstens bestrebt, dieselbe zu erreichen, und auf jeden Fall also die äußere Handlung hier nur ein in der Unklarheit des Denkens aufgestelltes Scheinsubjekt. Eben so auf der anderen Seite bei der Beurtheilung des Rechtes und Unrechtes. Hier ist unser Urtheil durchaus abgelöst von der Gesinnung des Handelnden, und bezieht sich rein auf die äußere Handlung und ihre Folgen, und wenn man unabhängig von der positiven Gesetzgebung (die wir natürlich bei einer strengphilosophischen Untersuchung ausschließen müssen), die Behauptung aufstellt, es sei „unrecht" von jemand, daß er auf diese oder jene Weise gehandelt (also er sei unrecht, oder ungerecht): so ist das nur ein anderer Ausdruck für eine höhere oder niedere Stufe des Unsittlichen, und dieses Urtheil gehört also zu jener ersteren Klasse. Wenn man aber sonst von einem Menschen sagt, er habe Recht oder Unrecht gethan: so sind Recht und Unrecht Prädikate für die Handlung, insofern sie als äußere wirksam in die Welt hinaustritt. Freilich nicht für die äußere Handlung, nur inwiefern sie mit den Augen gesehn, mit den Ohren gehöret wird, sondern natürlich auch in Bezug auf Seelenstimmungen, aber nicht auf diejenigen, von welchen, sondern auf welche sie ausgeht. In Bezug auf diese nämlich, wie ich Dir in meinem vorigen Briefe auseinandergesetzt, ist die Handlung unrecht, durch welche weniger Lust erregt, und weniger Unlust vermieden wird, als unter denselben Umständen bei einer anderen Handlungsweise geschehn könnte, und das Unrecht trifft denjenigen (oder geschieht ihm), welcher das Uebermaß des Nachtheils zu tragen hat. Auf welche Weise hievon jene an-

deren Urtheile abgeleitet werden können, deren Subjekte die Seelenstimmungen der Handelnden, und in welchen recht und unrecht gleichbedeutend mit nicht-unsittlich und unsittlich sind, habe ich Dir auch schon früher auseinandergesetzt. Hat nämlich der Handelnde selbst die richtige Einsicht von dem allseitig Vortheilhaften oder nicht-Vortheilhaften (also dem Recht- oder Unrecht-sein) einer Handlung: so kann er unmöglich dieses erwählen, außer, wenn er von einer unsittlichen Begierde getrieben wird, und insofern trifft das Unrechte (das allseitig Unvortheilhafte) Thun zusammen mit dem unsittlich-Handeln, und das Gegentheil mit dem Nicht-unsittlichen oder dem sittlich-Erlaubten. Diese Bedeutung des Rechts und Unrechts aber ist nur eine abgeleitete, und, der Grundbedeutung nach, das Subjekt derselben in jedem Falle die äußere Handlung in Bezug auf die Seelenstimmungen, nicht von welchen, sondern auf welche sie ausgeht, während es sich mit den sittlichen Urtheilen gerade umgekehrt verhält. — Wie sich nun Sittlichkeit und Recht, Unsittlichkeit und Unrecht zweitens als Prädikate, oder an sich selbst verhalten, bedarf nach dem Bisherigen keiner weiteren Auseinandersetzung. Recht und Unrecht beziehn sich auf die Summe aller Arten von Lust oder Unlust, welche von einer Handlung ausgehn können, und werden dieser beigelegt in Vergleich mit den übrigen Handlungsweisen, die von diesem Anfangspunkte aus möglich gewesen wären. Dagegen Sittlichkeit und Unsittlichkeit eine ganz eigenthümliche Gattung von Lust und Unlust bezeichnen, die nämlich, welche in der Unabhängigkeit oder Abhängigkeit von den Begierden gefühlt wird, in Vergleich mit den gewöhnlichen begierdelosen oder begierdeschwachen Stimmungen der Seele.

Wie dann durch das Wesen der Sittlichkeit und des Rechts die Bearbeitung beider Wissenschaften mehr im Einzelnen bestimmt wird — darüber, siehst Du wohl selbst ein, lieber Karl, kann ich hier noch nichts weiter hinzufügen. Natürlich hängt dies davon ab, welche Unterarten in beiden als die

wichtigsten hervortreten. Diese bilden dann besondere Klassen von Urtheilen, deren Prädikate eben sie ausmachen. Was die Subjekte betrifft, von welchen nicht sowohl der Inhalt und die Anordnung, als der Umfang der Wissenschaft abhängt: so siehst Du leicht ein, daß für beide Wissenschaften ihre Anzahl in der That unendlich ist. Wie kein Blatt dem anderen: so ist auch wohl keine Seelenstimmung und kein Verhältniß der Menschen unter einander, genau genommen, dem anderen vollkommen gleich. Und nun bedenke die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit von Charakteren und Verhältnißverschlingungen, welche uns die Menschengeschichte (die wir als solche besitzen, und die wir besitzen könnten) darbietet; bedenke dies, und zugleich, daß alle diese Charaktere, mit ihren in jedem Augenblicke des Lebens wechselnden Gemüthszuständen, Subjekte für die Sittenlehre; alle diese Verhältnißverschlingungen, wie sie bei jeder Handlung von jedem einzelnen Punkte aus nach allen Seiten sich verbreiten, Subjekte für die Rechtslehre abgeben können. Und selbst damit ist ihr Umfang noch keinesweges abgeschlossen, sondern, da beide Wissenschaften keine geschichtlichen sind (das heißt solche, deren Prädikat das Sein ist): so können sie zu allen jenen geschichtlich gegebenen Subjekten noch eine eben so unerschöpfliche Menge erdenken, und diese mit demselben Rechte, und mit derselben Fruchtbarkeit für unsere Erkenntniß, in den Umfang ihrer Urtheile aufnehmen. Kannst Du alle Kombinationen aufzählen und neben einander darstellen, deren die nie ruhende Einbildungskraft fähig ist in allen in der Wirklichkeit gegebenen und sonst denkbaren menschlichen Seelen? Und doch gerade eben so unendlich sind die Subjekte der Sittenlehre: denn auch in sittlicher Beziehung sind ja die menschlichen Seelen eben Verknüpfungen unerschöpflich mannigfaltiger Einbildungsthätigkeiten. Der Einbildungsthätigkeiten nämlich, welche als Lustvorstellungen oder Begehrungen von den im engeren Sinne sogenannten Gefühlsthätigkeiten abstammen (denn im weiteren Sinne, wie wir

gesehn, sind ja alle Thätigkeiten zugleich auch Gefühlsthätigkeiten), und welche sich ganz nach denselben Gesetzen erwecken und verschlingen, wie diejenigen, die von einem ausgezeichneteren Gefühlsgrade entblößt, zur Begriffsbildung überwiegend neigen, und deshalb Vorstellungen heißen.

Erschrick nicht, lieber Karl, vor dieser unerschöpflichen Mannigfaltigkeit. Wie unendlich viele verschiedenartige Figuren sind möglich; und dennoch lehrt sie die Mathematik mit leichter Mühe übersehn, und, die geradlinigen wenigstens, messen. Welche unendliche Fülle von Merkmalen läßt sich von jedem einzelnen Naturprodukte angeben; und dennoch sind wir in der Beschreibung der Natur nur selten in Verlegenheit, welche wir vor den übrigen auswählen sollen. Eben so verhält es sich ja auch mit den Begebenheiten der Weltgeschichte, und im Grunde — mit jeder anderen Wissenschaft. Das Merkwürdigere wird hervorgehoben, das weniger Merkwürdige übergangen; das Aehnliche unter seinem gemeinsamen Merkmale zusammengefaßt. In der Sittenlehre nun, wie ich schon beiläufig vorher erinnert, wird die Wahl der Gattungsbegriffe vorzüglich von den Verschiedenheiten ausgehn, welche bei näherer Betrachtung in dem Prädikate sich uns kund thun werden. Aber auch das Subjekt kann mannigfache Abtheilungen veranlassen, bald von einem allgemeiner verbreiteten, fast allgeltenden, bald von einem untergeordneten, mehr zufälligen Interesse aus, so wie etwa jemand eine Flora seiner Provinz oder gar seines Gartens verfaßt. Auf gleiche Weise kann es ja Sittenlehren einzelner Zeitalter, einzelner Völker, einzelner Stände, oder der verschiedenen Alter, der verschiedenen Geschlechter geben. Abtheilungen, welche natürlich, als dem Begriffe des Sittlichen äußerlich, keine ganz strenge Scheidung zulassen, so daß wir z. B. bei der Beurtheilung eines Einzelnen nur die Sittenlehre seines Zeitalters zu befragen, und nicht seine Eigenthümlichkeit noch besonders genau ins Auge zu fassen brauchten. Denn jene kann doch nur von dem überwiegenden Eindrucke aus entworfen werden, welchen

eine Zeit, im Allgemeinen betrachtet, auf uns macht; dieser aber wird ja, als allgemein und mit Vernachlässigung des Besonderen aufgefaßt, nie so scharf sein können, daß nicht der Charakter eines einzelnen in dieser Zeit Lebenden ihm ganz entgegengesetzt sein, und vielleicht einer ganz anderen Zeit angehören könnte. Eben so in jeder anderen Beziehung. Die Grundstimmung (das Temperament) einer Frau, kann durch Natur oder Gewöhnung männlich gebildet worden sein, ein Soldat durch die fromme oder frömmelnde Richtung seines Geistes dem geistlichen Stande angehören, und ein Mann, der ganzen Eigenthümlichkeit seines Vorstellungs- und Gefühlskreises nach, noch im kindlichen Alter verweilen. Ausnahmen aller Art sind also hier eben so wenig ausgeschlossen, als in jeder anderen Wissenschaft; aber diese thun der Bestimmtheit der Sittenlehre durchaus keinen Abbruch, welche ja, was sie im Allgemeinen aussagt, immer an gewisse eben so allgemeine Voraussetzungen anknüpft, mit denen bestimmte Prädikate nothwendig verbunden sind, wenn auch nicht jene mit gleicher Nothwendigkeit mit gewissen geschichtlichen Erscheinungen.

Laß mich, lieber Karl, das Gesagte durch ein Beispiel erläutern, über welches, wenn auch nicht gerade in wissenschaftlicher Beziehung, doch in manchen Kreisen des gesellschaftlichen Lebens in unseren Zeiten vielfach hin und wieder gestritten ist. Es giebt nämlich zwei Stände, in welchen der Zweikampf nicht nur für sittlich erlaubt, sondern gewissermaßen selbst für sittlich geboten gehalten wird: denn auf den, welcher ihn ausgeschlagen, fällt Verachtung und Schande; eine stärkere leider, als mit welcher man in diesen Ständen manche verabscheuungswürdige Laster zu verfolgen pflegt. Daß man daran nicht Recht thue, darüber wird leicht jeder Vorurtheilsfreie, der außer diesen Kreisen lebt, mit sich selbst und Anderen einig werden können; aber ganz ohne einen gewissen sittlichen Grund kann doch wohl eine so allgemein verbreitete und gegen so manche ernste Angriffe behauptete

Urtheilsweise schwerlich gedacht werden. Laß uns also versuchen, ob wir einen solchen auffinden können. Nun denke Dir eine Zeit, in welcher körperliche Kraft und Geschicklichkeit, wenn auch nicht die einzigen, doch die bei weitem überwiegenden Vorzüge sind, durch welche ein Mann vor den übrigen hervorragen, unter ihnen Ehre und Auszeichnung erhalten, und alles das ins Werk setzen kann, was ihm irgend als wünschenswerth und edel erscheint. Gewiß werden sich in diesem Zeitalter um diese Kraft und Geschicklichkeit von der frühsten Jugend an die heißesten Wünsche drehn, und sie in jeder Hinsicht (weil alles Uebrige an sie geknüpft ist), erlangt und erstrebt, als das höchste Gut betrachtet werden. Natürlich, daß auch die sittliche Beurtheilung sich an sie anschließt: denn da der Nicht-unsittliche in jedem Falle das nach seiner Werthgebung höchste Gut erstrebt: so kann ja der nicht anders als unsittlich sein, welcher dasselbe für geringere hingiebt. Irgend eine herrschende Begierde muß bei seiner Abwägung der leichteren Schale das Uebergewicht gegeben haben. Wurde also in dieser Zeit Jemandes Ehre gekränkt: so mußte sie (wenigstens war dies die empfindlichste Seite, und diejenige, auf welche sich jede andere wieder zurückbezog) hierin gekränkt, und konnte nicht anders gerettet werden, als dadurch, daß man den Besitz jener Vorzüge durch die That bewies. Wer das nicht that, gab sich entweder als einen Schwächling, oder als einen Feigen kund, welcher aus weichlicher Todesscheu (einer Art der Unlustflebung) das köstlichste aller Güter aufopferte, und also der Verachtung würdig war. Setzen wir also die aus Rachsucht hervorgegangenen Zweikämpfe, und überhaupt alle, welche bloß die Vernichtung des Gegners bezweckten, bei Seite, und betrachten nur die eigentlichen Ehrenzweikämpfe, wie ich dieselben so eben dargestellt, so wirst Du schwerlich leugnen, lieber Karl, daß sie in jener Zeit, in dem sogenannten Mittelalter, eben wie jene beiden Stände behaupten, nicht nur sittlich erlaubt, sondern selbst sittlich geboten waren. Aber nun versetze Dich aus dem

Mittelalter in unsere Zeit, wo es der Vorzüge und Vortrefflichkeiten nicht nur außer der körperlichen Kraft und Geschicklichkeit mehrere giebt, sondern diese vielmehr als die unbedeutendsten hinter alle übrigen zurücktreten, und bei unserem Urtheile über einen Menschen kaum noch irgend wie in Betracht kommen; in unsere Zeit, wo Stärke und Gewandtheit zugleich allen Einfluß auf die Erwerbung anderer Güter verloren haben, und selbst im Kriege nur von überaus geringem Nutzen sind, wo also keinem mehr ein Vorwurf sein kann, wenn er in ihnen nichts vermag: so ist doch offenbar, daß in dieser Zeit der Zweikampf seine frühere Bedeutung für jeden Einsichtsvollen verloren haben muß. Eine weichliche Furcht, sein Leben oder seine Gesundheit aufzuopfern, wird zwar auch jetzt noch, als Feigheit, mit Recht durch den Vorwurf der Unsittlichkeit gebrandmarkt werden, aber doch nur, wo, nach unserer Werthgebung, das Leben geringeres Gut ist gegen ein anderes, für welches die Aufopferung gefodert wird. Die gekränkte Ehre aber durch einen Zweikampf retten zu wollen, kann keinem Denkenden in Ernst einfallen: denn der Zweifel an unserer Ehre in jeder andern Beziehung kann durch den Beweis unserer Geschicklichkeit in den Waffen auf keine Weise gehoben, und eine in edlerer Empfindlichkeit durch Zweifel an dieser letzteren gekränkte Ehre doch höchstens nur bei einem Fechtmeister gedacht werden. Für unsere Zeit also ist der Zweikampf nicht nur nicht sittlich geboten, sondern vielmehr, wenn man den hohen Werth des eignen und fremden Lebens in Betracht zieht, welche man dabei in Gefahr bringt, und gegen welche in diesem Falle kein anderes höheres Gut so leicht wird in die Schranken treten können, für welches dasselbe aufgeopfert werden müßte, als unsittlich verboten. Und so könnte dann eine für unsere Zeit entworfene Sittenlehre mit mathematischer Bestimmtheit den Ausspruch thun, der Zweikampf sei unsittlich: denn wenn wir die Beweggründe des Ehrenzweikampfs hinwegnehmen, bleibt ja nur noch die

Rachbegierde übrig, welche bei einem Christen doch schwerlich ohne Unsittlichkeit die Vernichtung eines Menschen fodern kann. So wie wir also dort die verachteten, welche den Zweikampf ausschlugen: so wird für jetzt vielmehr denjenigen, der ihn annimmt, der Vorwurf der Unsittlichkeit treffen. Aber Du siehst leicht, lieber Karl, wie das eben nur für diejenigen gilt, welche im Mittelalter wirklich dem Mittelalter, und in der jetzigen Zeit wirklich der jetzigen Zeit, wie wir sie ihrer Eigenthümlichkeit nach geschildert, angehören. Ein Gelehrter z. B., oder ein Staatsmann im Mittelalter, welcher außer der körperlichen höherer Vorzüge, oder dieser ohne jene, sich rühmte, oder ein frommer Ritter, der sich ganz dem Kriege gegen die Ungläubigen geweiht, und es für Unrecht gehalten hätte, einen Christen zu tödten, hätten ohne Unsittlichkeit eines angebotenen Zweikampfes sich weigern können. Und eben so ist für manchen Soldaten und Studenten auch zu unsrer Zeit noch das Ausschlagen eines Zweikampfes unsittlich, für alle diejenigen nämlich, welche die Ehre, die ihnen auf irgend eine Weise dadurch entzogen wird, noch über alles schätzen, aber aus feiger und schwächlicher Furcht auf ihre Erhaltung verzichten. Sie sind dann, wenn sie den Zweikampf annehmen, durchaus nicht unsittlich, aber verrückt, d. h. aus unsrer Zeit hinausgerückt in die des Mittelalters, oder vielmehr aus dieser noch nicht hineingerückt in unsere; nicht in der üblen Bedeutung dieses Wortes, in der es eine Seelenkrankheit bezeichnet, aber doch auch keinesweges in der edlen, in welcher man jene sich über den Geist des Mittelalters Erhebenden allenfalls auch hätte verrückt nennen können *).

So, lieber Karl, ändert sich die Sittlichkeit oder Unsitt-

*) Eine ausführlichere Würdigung des Zweikampfes, größtentheils nach diesem Grundsatze, habe ich schon in meiner 1817 erschienenen kleinen Flugschrift gegeben: Ueber das Wesen deutscher Universitäten, in Bezug auf die neusten Vorfälle in Halle. Berlin, bei Späthen." Man vergleiche besonders S. 22. — 37.

lichkeit der Handlungen mit dem Fortschritt der Zeit, aber ohne daß auch dies der mathematischen Schärfe der sittlichen Urtheile Abbruch thäte. Denn die äußeren Handlungen fallen ja überhaupt nicht in die Beurtheilung der Sittenlehre; die Häufungen (Aggregate) von Seelenthätigkeiten aber, welche gewissen äußeren Handlungen zum Grunde zu liegen pflegen, sind natürlich unter verschiedenen Verhältnissen verschieden. Zugleich hat Dich dieses Beispiel von Neuem gelehrt, wie scharf wir zwischen Unsittlichkeit und jeder anderen Fehlerhaftigkeit der Seele die Grenze ziehn. Jede Begierde, (das war ja der Grundsatz, der sich uns schon anfangs als unbestreitbar darstellte) ist an sich (insofern sie keine übermäßige Herrschaft ausübt) sittlich gleichgültig, und die von Vorurtheilen oder gar von Verrückungen ausgehenden Begierden stehn mit den übrigen in ganz gleichem Range. Jede äußere Handlung aber kann von den mannigfaltigsten Häufungen von Trieben, sittlichen und unsittlichen, ausgehn; und so läßt sich also über jene nur nach der besonderen Lage der Dinge, und bei der geringsten Allgemeinung (Abstraktion) nur mit Wahrscheinlichkeit urtheilen. In verschiedenen Zeitaltern werden verschiedene Häufungen von Trieben vorherrschend sein, und selbst in einer und derselben Zeit können dicht neben einander, unter verschiedenen Verhältnissen, entgegengesetzte sich vorfinden.

Auch hievon, lieber Karl, will ich ein merkwürdiges Beispiel weiter ausführen. Die christliche Liebe, der wir alle huldigen, gebietet, unseren Nächsten wie uns selbst zu lieben; und die öffentliche Gesetzgebung ist unter uns zu einer solchen Stufe der Gerechtigkeit und Milde gesteigert, daß man den Einfluß dieses Gebotes nicht verkennen kann. Und dennoch werden auch von Christen und unter Christen Kriege geführt, wo es, wie man nicht leugnen kann, auf Menschentödten abgesehn ist, im schreiendsten Widerspruche mit jenem Gebote. Wie sollen wir dies erklären? Gewiß nicht dadurch, daß die Kriegführung eben nur durch Vernachlässigung der

auf jenem Gebote begründeten christlichen Sittenlehre sich erhalten habe: denn es sind von jeher nicht Wenige aufgetreten, die sich dagegen, als gegen etwas Unsittliches, erklärt haben; ihre Behauptung aber hat dem christlichen Gewissen eben nicht einleuchten wollen. Auch sieht man ja deutlich, wie wenig der Tod oder auch nur der Schmerz der Feinde beim Kriegführen Zweck ist: denn verwundete Gefangene werden auf das sorgfältigste und oft mit sehr großer Aufopferung gepflegt. Das Treibende also ist ein ganz anderes Luststreben (Interesse), das Wohl nämlich der mit uns zu Einem Vaterlande Verbundenen (das heißt derer, welche uns am nächsten stehn, also den größten Raum in unserer Seele einnehmen), und um dieses zu erreichen, erwählen wir ein Mittel, welches zwar von uns als große Unlust gefühlt wird (den Tod so vieler Menschen, nah und fern stehender), aber doch als geringere, als wie wir die Unterwerfung unter die Willkühr unserer Feinde fühlen. Dazu kommt noch, daß dem für sein Vaterland Begeisterten gewöhnlich die Seinigen mit den edelsten Anlagen und Talenten ausgerüstete Menschen, die Feinde Schwächliche, oder Finsterlinge, oder wie sonst Mißgebildete, jene also in weit höherem und edlerem Sinne vernünftige Wesen sind, als diese, so daß ihm die Vernichtung der letzteren als ein sehr unbedeutendes Uebel erscheint, in Vergleich mit der möglichen Unterdrückung der ersteren durch sie; und so kann er also nicht nur ohne Unsittlichkeit in den Krieg ziehn, sondern er wäre unsittlich, wenn er es nicht thäte.

Auch hier findet sich eine merkwürdige geschichtliche Entwickelung. Unstreitig nämlich sind die Völker, unter denen Menschenfressen Gebrauch ist, deshalb nicht gerade unsittlich, ja es kann Menschenfresser geben, welche dessen ungeachtet auf unsere sittliche Hochachtung durch Großmuth und Bekämpfung ihrer Begierden Anspruch machen. Sie essen Menschenfleisch, wie wir jedes andere, und ohne, daß ihnen einfällt, wie die Geschlachteten doch eben sowohl, wie sie, vernünf-

tige Wesen, und mit denselben Anlagen ausgestattet sind. In ihrer Werthgebung also, nicht in ihrem sittlichen Charakter, ist ihr Fehler begründet. Denke nur, lieber Karl, was dem Wilden der andere Wilde ist, der sein Haus beraubt oder sein Vieh weggetrieben hat. Durchaus nichts anderes und nichts mehr, als die dadurch erregte Unlust; diese Unlust natürlich will er loswerden, wie jeder von uns auch, und darum scheint ihm recht und billig, seinen Feind (in und mit ihm eben seine Unlust) todt zu schlagen. Warum aber scheint es uns anders? Offenbar weil uns unser Feind weit mehr ist, als die durch ihn in uns erregte Unlust, ein vernünftiges Wesen nämlich, wie wir, der sittlichen Liebenswürdigkeit und Erhabenheit, der Weisheit und des Aufschwungs zu Gott, fähig, ein Kind desselben liebenden Vaters im Himmel rc. Alle diese ohne Zweifel als Lust in uns gefühlten Vorstellungen, mit jener Unlust zu Einem Subjekte verknüpft, würden wir zugleich mit derselben vernichten, wenn wir ihn tödteten; und weil nun jene Lust größer ist, als diese Unlust, so tödten wir ihn nicht. Aber Du siehst wohl ein, lieber Karl, wie lange es dauern mußte, bis durch Christus oder andere weise und fromme Männer eine Werthgebung allgemein wurde, welche die Menschheit im Menschen, auch wie sie der Möglichkeit nach in ihm gegeben ist, hochachtet. Dem aus der Rohheit Heraustretenden ist der Mensch zwar auch schon Mensch, aber nur sinnlicher, d. h. ein Wesen, welches, wie er, thierischen Schmerz und thierische Freude ein wenig edler, als der Hund und das Pferd, empfinden kann. Er wird daher den feindlichen Menschen mehr, als das feindliche Vieh, schonen (vorher umgekehrt); aber doch besitzt er, nur bekannt mit den ihn zunächst umgebenden Tugenden, und gegen jede anderen blind, noch so viel Volkseinbildung, daß ihm der Gleichgültigste seines Geschlechtes mehr gilt, als das ganze feindliche Volk. Die allgemeine Menschenliebe, die in dem Menschen nicht bloß die Gegenwart (welche oft hassens- und

verachtungswerth genug ist), sondern auch die mögliche Zukunft, nicht bloß was er ist, sondern auch was er werden kann durch eigne und durch unsere Mühe, liebt, ist die höchste Krone der menschlichen Ausbildung. Nicht bloß der sittlichen, sondern der vielseitigsten: denn die zu ungewisse Möglichkeit können wir eben nicht sehr lieben, und so lange also, als es noch immer Menschen giebt, von welchen es überwiegend wahrscheinlich ist, daß sie nie anders als haß- und verachtungswürdig sein werden, kann unsere Menschenliebe noch nicht allgemein sein. Christi Menschenliebe konnte es sein, weil er in dem Feuer des göttlichen Geistes, welches er der Welt eingehaucht hatte, um Alle zu ergreifen, die Hoffnung, ja vielleicht, nach menschlicher Schwachheit, die Gewißheit festhielt, daß auch seine Feinde noch Gott wohlgefällig werden würden. Unsere öffentliche Gesetzgebung aber in der sich die in unserer Gemeinschaft verbreitete Bildung ausspricht, vermag noch keinesweges alle Menschen zu lieben, sondern muß hinrichten und für immer einkerkern, was doch gewiß Niemand leicht für Liebeszeichen nehmen wird. Woher das? Weil ihre Verwalter eben die Kunst weder selbst verstehn, noch irgendwo voraussetzen können, Menschen von einem hohen Grade der Unsittlichkeit zu sittlichen umzuschaffen, also überwiegend wahrscheinlich ist, daß diese in alle irdische Zukunft hin unsittlich, und also hassens- und vernichtungswerth bleiben werden. Sollte je die Zeit eintreten (was ich für mein Theil für gewiß halte, und wozu ich die unsrige auch durch meine Sittenlehre bedeutend zu nähern hoffe), daß wir die Besserung jedes Menschen, wenn auch nur unter bedeutenden Aufopferungen, aber nach sicheren seelenwissenschaftlichen Gesetzen, für wahrscheinlich halten dürfen: so würde dann jede Todesstrafe nicht nur, sondern überhaupt jede nicht auf jene Besserung abzweckende Strafe unrecht (das heißt unzweckmäßig), und wenn eine Regierung hievon Kenntniß besitzt, auch unsittlich, und dann erst das Recht der allgemeinen

meinen Menschenliebe, wenigstens der Möglichkeit nach, auf Erden gegründet sein. Erst dann würde, wie eine höchste menschliche Sittenlehre, auch eine höchste menschliche Rechtslehre möglich sein, die wir bis dahin, wegen der Unvollkommenheit unserer Erkenntnisse und der darauf begründeten Lebensverhältnisse, immer noch entbehren, oder wenn sie sich auch (bei der eben gerechtfertigten Statthaftigkeit erdichteter Subjekte in der Rechts- und Sittenlehre) ideal aufstellen läßt, doch der Einwirkung auf das Leben verschließen müssen. Denn müssen wir es nicht gestehn, lieber Karl, wenn jetzt jemand von wahrhaft allgemeiner Menschenliebe spricht: so kann es kaum mehr sein, als — ein Wort, und eine wahre Liebe zu einem verabscheuungswürdigen Verbrecher wird ihm schwerlich selbst die Hoffnung seiner Besserung durch die göttliche Gnade einzuflößen vermögen. Jede höhere liebend mitleidige Empfindung (das heißt, die sich nicht bloß an seinen thierischen Schmerz anschließt) muß in dem Gefühle seiner Unsittlichkeit, so wie wir bis jetzt mit unserer Sittenlehre stehn, erstickt werden.

So müssen wir also die sittliche Bildung (oder die Bildung, insofern sie auf die Umwandlung und Steigerung des sittlichen Handelns Einfluß hat) genau von der Sittlichkeit unterscheiden. Diese letztere ist an keine Stufe der Bildung geknüpft, und kann bei der Rohheit des Menschenfressers eben so wohl, als bei der höchsten Verfeinerung des Weltmanns Statt finden. Daher die berühmte oder berüchtigte Preisaufgabe der Akademie zu Dijon: „Ob der Fortschritt in den Wissenschaften dazu beigetragen hat, die Sitten zu verderben, oder zu reinigen?", sobald sie nicht auf eine besondere Zeit bezogen, sondern ganz allgemein in Bezug auf jeden Fortschritt der Wissenschaften und Künste aufgeworfen wird, weder bejaht, noch verneint werden kann. Rousseau's Gegner haben so wenig Recht, als Rousseau selbst mit seiner paradoxen Beantwortung. Sittlichkeit, als Herrschaft über unsere Begierden, kann bei jeder Verknüpfung aller Be-

14

gierden, also auch bei jedem Bildungsstande, in gleichem Maße Statt finden. Ohne Zweifel aber ist die Fortbildung des Menschengeschlechts auch sittliche Fortbildung gewesen, und hat zwar nicht die Sittlichkeit selbst gesteigert, aber doch die jedem Handeln, also auch dem sittlichen, zum Grunde liegende Werthgebung. Oder ist es keine Steigerung derselben, wenn wir jetzt in denjenigen die Anlage zu derselben geistigen und sittlichen Hoheit erkennen, welche unseren Vorfahren, weil fernstehend und dem Aeußeren nach entgegengesetzt, als derselben unfähig galten; wenn wir uns immer mehr über Vorurtheile und Beschränkung erheben, und der Zeit entgegensehn, in welcher uns alle Menschen in Wahrheit als Brüder erscheinen werden? Nicht als wenn nicht auch dann noch Unsittlichkeit und Haß das Leben der Menschen vergiften würden (denn auch dann noch werden die Begierden Raum gewinnen können, und dem sittlichen Verderben kann nicht die Wissenschaft zunächst, sondern die Liebe, das Feuer des heiligen Geistes entgegenarbeiten); aber der Sittliche wenigstens und zugleich durch das Licht der Wissenschaft Erleuchtete wird alle Menschen als Brüder lieben können, indem das Gefühl der sittlichen Verachtung, welches sie auch ihm allerdings abdringen, gemildert wird und untergeht in der Vorstellung und dem Gefühle dessen, was sie waren, und dessen, was sie werden können. Eine Entwickelung freilich, deren Eindruck nicht selten durch ihre Langwierigkeit und Ungewißheit sehr geschwächt werden wird, aber von deren Möglichkeit wenigstens durch die Helle der Wissenschaft jeder Zweifel vertrieben, und so die Aussicht auf sie aufgeheitert ist. Möchte diese Zeit bald uns freudenvoll erscheinen!

Funfzehnter Brief.

Du erinnerst mich, lieber Karl, daß ich zwar das Wesen des Unsittlichen bestimmt, aber über die Menge von Nebenuntersuchungen, welche sich zwischen unsere Hauptuntersuchung gedrängt, wenig oder nichts über das Wesen des Sittlichen gesagt habe. In manchen Systemen zwar bedarf dieses keiner weiteren Auseinandersetzung: denn sittlich ist ihnen eben alles, was nicht unsittlich ist, alles sittlich-Erlaubte, und das Gebiet jenes Begriffes also durch das Gebiet des Unsittlichen schon vollständig mitbestimmt, indem ihm alles zugehört, was aus diesem ausgeschlossen werden muß. Nicht so bei uns, wo zwischen Sittlichkeit und Unsittlichkeit das Sittlich-gleichgültige in die Mitte tritt, und Sittlichkeit also der Tugend gleichbedeutend ist. Wir bedürfen für dieselbe einer neuen Grenzscheidung. Aber auch diese ist, dem ersten Anscheine nach, nicht schwer zu bestimmen: denn wie die Unsittlichkeit in einer übermäßigen Herrschaft der Begierden, so besteht die Sittlichkeit in der vollkommenen Abwesenheit dieser Herrschaft, in der ungestörten Unabhängigkeit der Seele von der erniedrigenden Knechtschaft unter ihnen, in der großartigen, freien Erhebung über sie.

Indeß finden sich doch bei einer genaueren Betrachtung hier gerade dieselben Schwierigkeiten, welche uns die deutliche Erkenntniß des Unsittlichen so schwer zugänglich machten. Auch hier nämlich muß uns sogleich wieder die Frage entstehn, was es denn eigentlich bedeute „unabhängig sein von der Herrschaft der Begierden"? Wird nicht auch der Sittliche durch den Antrieb seiner Begierden bestimmt? Ohne allen Zweifel, oder wir müßten denn dem Worte „Begierde" schon an sich die üble Nebenbedeutung geben, welche es in manchen Wendungen des gewöhnlichen Sprachgebrauchs hat. Heißt es aber nichts weiter, als „Begehren": so müssen wir die aufgeworfene Frage unbedenklich bejahen: denn der Wille, aus welchem doch jede Handlung hervorgeht, ist ja

wie wir schon früher bemerkten, durchaus nichts anderes, als die Summe der Begehrungen in einem Menschen, und somit auch der Sittliche nicht nur nicht ihrem Einfluß, sondern selbst nicht dem vollständigen Bestimmtwerden durch sie entzogen. Vielmehr wird im Grunde er allein, wie ich in einem meiner vorhergehenden Briefe sagte, rein durch die in ihm angelegten Begehrungen geleitet. Durch die Erläuterung dieses auf den ersten Anblick freilich auffallenden Satzes wird Dir, lieber Karl, das Verständniß über das Wesen des Sittlichen geöffnet werden.

Auch der Sittliche handelt durchaus nach seinem Interesse, wenn wir unter Interesse nämlich die Summe der in ihm angelegten Begehrungen verstehn. Begehrungen nämlich entstehen in der menschlichen Seele durch das Wiederaufleben (die Reproduktion) solcher Urthätigkeiten, welchen die wiederauflebenden oder Einbildungsthätigkeiten gleichzukommen nicht vermögen, aber streben. Diese Einbildungsthätigkeiten nun (die vorzüglich von Lustthätigkeiten stammen) folgen in Bezug auf ihr Wiederaufleben, wie wir gesehn, denselben Gesetzen mit allen übrigen Einbildungsthätigkeiten*) (welche auch ursprünglich alle, in der weiteren Bedeutung dieses Wortes, Begehrungen sind), so nämlich, daß sie von selbst wiederaufleben oder von gleichzeitigen und vorhergegangenen erweckt werden, und zwar mit einer Macht, zusammengesetzt aus der von der ursprünglichen ihnen übriggebliebenen und aus ihrem Raume in der Seele. Das Verhältniß ferner, welches dadurch zwischen den erweckungsfähigen Begehrungen in einem Menschen entsteht, nannten wir seine Werthgebung, und diese Werthgebung, eben als die Summe der Begehrungen enthaltend, ist es, welche seinen Willen bestimmt.

Den angeführten Satz also werden wir genauer so ausdrücken, daß das Wesen der Sittlichkeit darin bestehe, rein durch seine Werthgebung bestimmt zu werden. Außer dem Raume nämlich, welcher in der Seele des Menschen

*) Vgl. Erfahrungsseelenlehre ꝛc. S. 56 mit 109 u. folgg.

einem Gute durch sein Gegebensein als Unlustthätigkeit oder als begierdeloser Lustthätigkeit entsteht, kann es noch einen Raum erhalten durch seine Wiederholung als Luststreben oder als Begierde, welche zwar an sich eben so wenig unsittlich ist, als die Lust (jede Begierde, an sich, ist ja sittlich gleichgültig) bei einem größeren Raume aber zu einer schmählichen Hingegebenheit an die vorgebildete Lust ausartet, was dann eben ihre Unsittlichkeit ausmacht. Und so besteht also die Sittlichkeit in der Abwesenheit des Raumes der Begierden als Begierden, und vollkommen sittlich würden wir den nennen, in welchem die durch den Raum der Lust als Lust begründete Werthgebung durch keinen Raum irgend einer Begierde als Begierde gestört wird.

Laß uns dies zuerst durch ein Beispiel erläutern. Du erinnerst Dich gewiß der edelmüthigen Selbstverleugnung des Regulus, der, als Gefangener nach Rom geschickt, um seine Mitbürger zum Frieden mit Karthago zu überreden, ihnen hochherzig den Nachtheil dieses Friedens mit überzeugender Beredsamkeit darstellte, obgleich er als unausbleibliche Folge dieses Schrittes einen grausamen Tod vor sich sah. Seine Gattinn, seine Kinder, seine Freunde bestürmten ihn mit Bitten, sich ihnen zu erhalten; selbst die grauen Senatoren schienen geneigt, um seiner Rettung willen die ihnen angebotenen Friedensbedingungen anzunehmen; aber der Heldenmüthige blieb unerschüttert, und nachdem seine Gründe gesiegt, kehrte er, seinem Versprechen getreu, nach Karthago zurück. Gewiß eine sittliche Hoheit, von welcher uns die Geschichte nur wenige Beispiele giebt. Aber glaubst Du nicht, lieber Karl, daß auch Regulus von seinen Begehrungen bestimmt wurde? Ohne Zweifel; nur freilich nicht von selbstsüchtigen, d. h. von auf sein Subjekt gerichteten Begierden; aber seine Begehrung mußte doch gewiß geworden sein, was er für sein Vaterland begehrte. Auch begehrte er das Wohl des letzteren stärker, als sein eigenes, d. h. der Raum

welchen jenes in seiner Seele einnahm, war größer, als welchen dieses; und seine Willensbestimmung also ging, wie bei jedem Anderen, aus seiner Werthgebung hervor. Auch liegt seine sittliche Tugend nicht etwa in der Eigenthümlichkeit dieser Werthgebung, etwa darin, daß in ihr dem Vaterlande der höchste Werth beigelegt wurde; sondern gerade so wie die Unsittlichkeit, verhält sich auch die sittliche Tugend gegen die Werthgebung ganz gleichgültig. Daß das Vaterland die oberste Stelle in derselben behauptete, macht das Edle aus in seinem Charakter: es giebt aber Viele, die, bei derselben Schätzung des Vaterlandes, bei derselben edlen Bildung also, dennoch die Vorstellung von dem Wohle desselben, so thätig sie sonst dasselbe fördern, gegen den Andrang dieser oder jener unsittlichen Begierde nicht zu behaupten vermögen. Von dem edlen oder unedlen Charakter der Werthgebung also müssen wir Sittlichkeit und Unsittlichkeit sorgfältig unterscheiden; und ich wiederhole die Behauptung, daß sittliche Hoheit bei jeder Werthgebung, und selbst bei einem Menschenfresser, Statt finden kann. Die sittliche Hoheit besteht vielmehr in der Abwesenheit alles Raums der Begierden, als Begierden, und bei Regulus also darin, daß der Vorzug, welchen er dem Wohle des Vaterlandes vor dem eignen gab, durch keine übermäßige Unlustscheu in ihm gestört wurde. Die Liebe zum Leben ist gewiß ein so starker Trieb der menschlichen Seele, die Vorstellung des Todes also eine so mächtige Schmerzvorstellung, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn ihre Unluststrebung auch in dem edelsten Menschen einen großen Einfluß behauptet. Vor dem Richterstuhle einer abstrakten Werthgebung freilich hält der Tod des Einzelnen mit dem Verderben des Vaterlandes keine Vergleichung aus, und wer stets für dies letztere beschäftigt ist, in dessen Seele wird die Vorstellung seines Verderbens, als Unlust, einen sehr großen Raum, ja ohne Zweifel einen größeren, als die des eignen Verderbens, gewinnen. Aber wird diese Rangordnung in seiner Werthgebung auch gegen die Unluststrebung dieses letzteren sich

erhalten können? Gewiß nur in Wenigen: denn nur zu leicht, wenn durch irgend eine Veranlassung die Vorstellung des Todes uns näher gebracht wird, dringt sie so tief ein in unsere Seele, daß sie, als Unlustscheu vielfach wiederholt, zu einem entschiedenen Uebergewicht gelangt, oder gar die ganze Seele für sich einnimmt, so daß wir, ihr sklavisch unterworfen, die edelsten Güter in der Flucht vor ihr aufopfern. Regulus hatte solcher Veranlassungen genug. Während der ganzen langen Reise von Karthago nach Rom mußte ihm sein Tod vor Augen stehn; und hier, ehe und während er vor dem Senate redete, und diese ehrwürdige Versammlung aus Mitleid zu ihm schwanken, und ganz an seine Entscheidung sich binden sah, umgaben ihn Freunde, Gattinn, Kinder, und steigerten die durch ihre Klagen zur lebendigsten Anschauung geweckte Todesscheu durch die Vorstellung ihres Jammers bei dem Verluste des Freundes, des Gatten, des Vaters. Und dennoch konnte die Unluststrebung des Todes keine Herrschaft in ihm gewinnen, und er beharrte, durch sie ungestört, bei seinem Entschlusse, der somit (und darin eben besteht die sittliche Höheit) rein aus seiner Werthgebung hervorging. Laß uns noch ein anderes Beispiel betrachten, die Großmuth des Scipio, als er die gefangene Königstochter ihrem Verlobten zurückgab, trotz der glühenden Liebe, mit welcher ihre Schönheit seine Seele erfüllte. Handelte nicht auch er nach dem in diesem Augenblicke in ihm lebendigen Interesse? Du wirst auch das zugeben, lieber Karl, wenn Du die Stimmung seiner Seele genauer zergliederst. Es ist nicht zu leugnen, es zeigte sich ihm eine große Lust, wenn er die Gefangene für sich zurückbehielt, so wie er ihren Verlust als schmerzhafte Unlust voremfinden mußte. Aber was war dieser Schmerz gegen den des ihr längst Verlobten (in dessen Seele die Lust ihres Besitzes, eben wegen des langen Verlobtseins, einen weit größeren Raum einnehmen mußte), was gegen ihn vorzüglich dann, wenn er auch den Schmerz der Fürstentochter selbst hinzu-

nahm, die sich ja in seinen Armen gewiß im höchsten Maße unglücklich gefühlt haben würde! Wofür er sich also entscheiden mußte, wenn er das allseitige Interesse kaltblütig in Betracht zog, kann nicht zweifelhaft sein. Aber seine Liebe war lebendig erglüht, und nur zu leicht konnte ihr Luststreben der leichteren Schale das Uebergewicht geben. Daß dies aber nicht geschah, daß er es über sich vermochte, wenn auch nicht ganz kaltblütig, doch sich der Kaltblütigkeit nähernd, sein Verhältniß zu der Gefangenen neben dem ihres Verlobten in ihrer wahren Eigenthümlichkeit in sich abzubilden, und die Lust- und Unlust-strebungen des letzteren in unverminderter Stärke zu seinen eigenen zu machen, das giebt der Handlung des Scipio, wenn wir sie in uns nachbilden, das Gefühl der sittlichen Hoheit, als welches sie von Jedem empfunden wird. Hier, lieber Karl, ist das Wesen der Sittlichkeit noch deutlicher, als in dem früher zergliederten Edelmuthe. Denn hier ist es keine edlere Begehrung, welche den Sieg erhält, wie bei dem Regulus das Wohl des Vaterlandes; sondern dasselbe Lust- und Unluststreben auf der einen und auf der anderen Seite. Denn was Scipio für die Gefangene empfand (er brauchte sie ja nicht bloß thierisch zu lieben), das und nichts anderes (der Art nach, obwohl dem Lustraume nach sehr verschieden) empfand auch ihr Verlobter für sie, und empfand sie für ihren Verlobten; und eine mit der besiegten ganz gleichartige Begierde also errang diesen Sieg der Großmuth, da ja jede Seelenthätigkeit durch sich selbst vorgestellt wird, und wir durchaus keine Ursache haben, anzunehmen, daß, wie gewisse Gewächse, so auch die Begierden veredelt werden durch ihre Verpflanzung aus einer Seele in die andere.

Auf die Abwesenheit alles Lust- und Unluststrebungsraumes (alles Raumes, den Lust und Unlust als Strebung, d. h. als Begierde oder Scheu, haben) kommt es also bei der Sittlichkeit an, nicht darauf, ob das siegende Begehren ein edleres oder unedleres, eignes oder fremdes ist. Die

wahrhaft sittliche Großmuth ist durchaus verschieden von der Schwärmerei, welche künstliche Selbstertödtung, unnatürliche Selbstaufopferung für Andere in ihrem Schilde führt, und, als unnatürliche, selbst nicht selten aus einem übermäßigen Luststreben (nur nach einer feineren Lust) hervorgeht, und also unsittlich ist. Der wahrhaft Sittliche wird vielmehr in Allem seiner Werthgebung folgen, und, wo diese für ihn selbst gegen Andere spricht, ihrem Ausspruche ohne Bedenken seine Handlungen anpassen. So könnte es ja wohl auch, fragst Du vielleicht, eine Großmuth geben, welche aus Rücksicht für uns selbst einem Anderen Unlust brächte? Die Sache klingt, lieber Karl, das will ich nicht leugnen, ein wenig paradox, weil dergleichen selten sich finden wird; aber dennoch muß ich, nach genauer Erwägung, jene Frage bejahen. Eine Mutter, welche ihr Kind mehr liebt als sich selbst, wird nicht selten große sittliche Stärke beweisen müssen, um ihm ein unverständiges Verlangen zu versagen, nicht nur, wenn dasselbe ihm, sondern auch wenn es *ihr selbst*, und *nur ihr* selbst Schaden bringt. Und auf gleiche Weise kann in mehreren ähnlichen Verhältnissen eine sittliche Hoheit gedacht werden, die in der Sorge für unseren eignen Vortheil sich als solche erweist.

Auch der Begriff des Sittlichguten also wäre nun vollständig bestimmt, freilich nur verneinend, als Nichtgegebensein eines die Werthgebung störenden Strebungraumes, aber dabei doch so scharf, daß er, wenn eine Seele in allen ihren Bestandtheilen uns vollkommen deutlich vor Augen läge, die strengste mathematische Berechnung zuließe. Aber dennoch verwickelt uns diese rein verneinende Begriffsbestimmung in nicht geringe Schwierigkeiten. Denn wenn das Gegebensein eines die Werthgebung störenden Strebungraumes die Eigenthümlichkeit der Unsittlichkeit, sein Nichtgegebensein die Eigenthümlichkeit der sittlichen Tugendstärke ausmacht: was bleibt uns dann noch für die *sittlichgleichgültigen* Seelenzustände, da doch in jedem Falle jener Strebungraum entweder

gegeben sein muß oder nicht, also die Seele unsittlich sein oder sittlich? Das will ich nun auch, lieber Karl, auf keine Weise leugnen, und wenn wir unsere Theorie in dieser Strenge festhielten: so würden in der That alle sittlich gleichgültigen Seelenzustände wegfallen, und nichts uns übrig bleiben, als sittliche und unsittliche, oder vielmehr (laß es uns immer gestehn) nichts, als — unsittliche. Denn da die Werthgebung nur aus dem Gegebensein der Lust als Lust besteht, schwerlich aber wohl irgend eine Handlung gefunden werden möchte, bei der nicht Begehrungen mitwirkten, welche schon früher einmal, nicht nur als Lust, sondern auch als Begehrungen in uns gewesen sind: so müssen alle Handlungen unsittlich sein, indem ja offenbar kein früheres Dasein einer Begehrung als Begehrung (und wäre sie auch noch so leise, noch so frei von jeder Heftigkeit) ganz ohne Einfluß auf die Seelenstimmung bleibt, dieser letztere aber (und wenn auch fast unmerklich) doch stets eine kleine Störung der ohne ihn gegebenen Werthgebung verursachen muß. Der großmüthige Scipio wäre unsittlich (denn er begehrte ja eine Zeit lang den Besitz seiner Gefangnen, und mußte mit diesem Begehren kämpfen, wenn ihm auch der Sieg leicht wurde), und auch Regulus möchte von solcher Schwäche nicht frei zu sprechen sein. Denn nicht bloß in dem Widerstreben der besiegten Begierde, auch in der siegenden müßten wir die Unsittlichkeit suchen, in deren Sieg ja auch wohl etwas daher sich schreiben könnte, daß sie früher einmal als Strebung erregt worden ist, und als solche Raum gewonnen hat, was als Störung der Werthgebung unsittlich ist. Und so hast Du denn, lieber Karl, in mathematischer Gliederung, die in jedem Menschen im jedem Augenblick gegebene, wenn auch nicht angebohrene und ererbte, doch nothwendige Sündhaftigkeit, gegen die wir mit wissenschaftlicher Schärfe nicht nur nichts vermögen, sondern sie vielmehr noch deutlicher hervorheben.

Aber dennoch, theurer Freund, laß uns immer bei un-

serer Annahme sittlich gleichgültiger Handlungen, laß uns immer bei dem Urtheile bleiben, welches den Scipio und den Regulus als sittlich groß erhebt und bewundert. Was hilft es, so lange wir Menschen sind, uns auf einen Standpunkt versetzen zu wollen, der über der Menschheit liegt, und uns alles Menschlichen beraubt, um uns dafür — ein baares Nichts zu geben. Du siehst, lieber Karl, daß auch ich spekuliren kann, und vielleicht schärfer spekuliren, als diejenigen, welche, in begeisterter Einbildung auf ihre Spekulationen, auf uns armseelige Erfahrungswissenschaftler verächtlich herabsehn. Was sie in bändereichen Werken kaum zur schwankenden Ueberzeugung zu bringen wissen, die Lehre von der absoluten Sündhaftigkeit aller Menschen, habe ich hier in wenigen Zeilen mathematisch bestimmt erwiesen. Aber, theurer Freund, wenn wir eine Sittenlehre zu Stande bringen wollen für Menschen, so laß uns zurückkehren vom Standpunkte der Spekulation zu dem des menschlichen Lebens. Auf jenem ist Niemand gut, als der alleinige Gott, und wir allzumal Sünder, wogegen ich, wie gesagt, nichts einwenden kann, nur darf es der Sittenlehre nicht zum Grunde gelegt werden, weil sie ja sonst offenbar weder von den Sitten eine Lehre, noch einmal überhaupt eine Lehre sein würde. Denn wer von Sittenlehre spricht, will doch das Wesen des Sittlichen kennen lernen und des Unsittlichen; einen solchen Unterschied aber, wie wir gesehn, giebt es für jene Ansicht nicht, sondern Alles wird verschlungen in den Begriff der Unsittlichkeit. Und eine Lehre kann jene Ansicht deshalb nicht wohl genannt werden, weil wir ja, um diese von ihrem Standpunkte zu entwerfen, uns auch wirklich müßten auf ihn stellen, also der alleinig gute Gott werden können. Vermögen wir das aber nicht, sondern stehen wir fest an einem Orte, wo so Manches über uns liegt, was doch in Bezug auf Gott weit drunten liegt (manches sittlich erhaben ist, was Gott als unsittlich erkennt): so fehlt uns ja in und mit dem wahrhaften Begriff der

Sittlichkeit (der doch mit ihr selbst übereinstimmig sein müßte) auch jedes Maß der Unsittlichkeit, welches ja doch nur von jenem allein sittlichen Sein Gottes entnommen werden könnte, zu dem jeder Aufschwung uns durch das Wesen der Menschheit verschlossen ist.

Meine Sittenlehre also ist eine menschliche, entworfen von dem Standpunkte des rein menschlichen Gefühls, von der Seelenstimmung aus, in der sich jeder menschlich-Gute gewöhnlich befindet, und gegen welche ihm leider viele als unsittlich, zu unserem Troste aber auch manche als sittlich erhaben erscheinen. Dies ist der Standpunkt der Menschheit im Allgemeinen: denn auch der Erhabenste vermag sich nicht in jedem Augenblick auf seiner Höhe zu erhalten (wo er dann freilich, als der Erhabenste, keine Erhabenheit mehr fühlen könnte); und auch der Verworfenste ist nie so verworfen, daß er nicht zur Beurtheilung anderer Menschen, auf Augenblicke wenigstens, jener sittlich-gleichgültigen Stimmung habhaft würde. Wenn wir spekuliren wollen freilich, so dürfen wir uns nicht verhehlen, daß diese Seelenstimmung, welche wir als Maß des Sittlichen und Unsittlichen annehmen, gewiß nicht in zwei Menschen genau dieselbe sein wird, sondern in dem Einen mehr sittlich, in dem Anderen mehr unsittlich; und eben so in einem und demselben Menschen in keinen zwei Augenblicken seines Lebens genau dieselbe. Aber ein für alle Mal, lieber Karl, der Standpunkt der Spekulation ist nicht der Standpunkt der menschlichen Wissenschaften. Sollte uns, um jener kleinen Verschiedenheit willen, nicht erlaubt sein, eine Handlung, mit Anspruch auf allgemeine Zustimmung, sittlich oder unsittlich zu nennen, und in diesem oder jenem Maße sittlich oder unsittlich: so dürfte ja auch die Naturgeschichte nicht die Centifolie roth nennen, weil sie ja doch nicht Allen auf dieselbe Weise roth ist, sondern dem Einen mehr ins Gelbe, dem Anderen mehr ins Weiße, und in welche Farbe sonst noch einem Dritten, spielen wird. Und die Mathematik müßte Cirkel und Reiß-

brett je eher je lieber von sich werfen, da eine genaue Messung nach jenen Anfoderungen ihr doch nimmermehr möglich sein, alle ihre Angaben also falsch sein werden. Genug, wir halten jene gewöhnliche menschliche Stimmung, wenn sie auch freilich nicht in zwei Menschen vollkommen gleich ist, also auch nicht vollkommen gleiche Resultate geben kann, als die Grundstimmung für unsere Wissenschaft fest, und thun lieber für unsere und alle künftigen Sittenlehren auf die wissenschaftliche Bestimmung der Fälle Verzicht, für welche aus jener Verschiedenheit entgegengesetzte Urtheile hervorgehn könnten. Welche Seelenstimmung, in Vergleich mit jener, einen merkbar geringeren Strebungsraum enthält, heißt uns sittliche Tugend, welche einen merkbar größeren, sittliche Untugend oder Unsittlichkeit. Eine große Menge menschlicher Thätigkeiten aber werden weder merkbar über ihr, noch merkbar unter ihr liegen, und für diese haben wir die Gattung der sittlich gleichgültigen Handlungen festgestellt.

Oder wenn Du eine solche Gattung nicht zugeben willst, lieber Karl, so sage mir, ist es mir sittlich geboten, oder als unsittlich verboten, meinen Brief hier zu schließen? Die Auseinandersetzung, für welche ich Dir durch mein Versprechen gewissermaßen verpflichtet war, habe ich beendet, und kann also ohne Gewissensbisse von meinem Katheder abtreten. Ich könnte freilich noch über dieses oder jenes mit Dir schwatzen; und ich traue Deiner Freundschaft zu, daß Du gern noch ein oder zwei Seiten weiter lesen würdest; aber da vor mir liegt ein Buch, nicht eben sehr belehrend, auch nicht sehr anziehend, aber das sich doch recht gut lesen läßt. Nun also, nicht Deine freundschaftliche Neigung, sondern Deine sittliche Beurtheilungskraft frage ich, was mir sittlich geboten ist oder verboten, nach dem Buche zu greifen, oder die Feder noch weiter spielen zu lassen. Aber sie würde eben doch nur spielen, und so zürne denn nicht, wenn ich mich ohne Verzug unterschreibe

Sechszehnter Brief.

Ob ich, theurer Freund, mit Deiner Auffassung des Begriffs von der sittlichen Tugend zufrieden bin? Zufrieden wohl, aber — doch nicht ganz zufrieden. Wie Du die Tugend bestimmst, ist sie zu sehr rein stoische Tugend, oder, was hier ziemlich dasselbe sagen will, rein Kantische. Eine Tugend des kategorischen Imperativs, die nur durch den Zwang des Pflichtgesetzes Tugend ist, und gern von demselben frei sein, und der Lust sich ergeben möchte. Nun will ich durchaus nicht leugnen, daß die menschliche Tugend gebrechlich ist, und eines solchen Zügels nur zu oft bedarf. Aber giebt es denn gar keine Tugend ohne kategorischen Imperativ, ohne den Kampf eines beengenden Gebotes, keine Tugend, die so recht aus dem innersten Herzen Tugend ist? Findet er sich in jedem Menschen, der unselige Widerstreit zwischen dem Guten und Bösen, und in jedem Menschen nicht nur dann und wann, sondern in jedem Augenblicke seines Lebens, so daß er wie frei aufathmen kann im Bewußtsein seines ungetrübt reinen Wollens?

Das Letzte besonders, lieber Karl, möchte ich nicht behaupten. Erinnere Dich nur (Du liesest ja wohl noch fleißig in unseres Jacobi Schriften) der Schilderung, welche Allwill von der Amalie entwirft. „Daß sie alle Pflichten erfüllt", schreibt er, „das weiß sie nicht, hat von den Gründen ihres durchgängigen Verhaltens nichts weniger als vollständige Begriffe, gar keine eigentliche Moral, kaum eine solche, wie schon vor hundert Jahren dem alten Hiob eine zu Diensten stand. Wunderbar, daß Amalie zurechtkommt: denn sie ist auch nicht einmal, was man fromm heißt". Und dennoch nennt er sie sündenfreier, als irgend eine. Sollten sich nicht, lieber Karl, zu dieser Dichtung Urbilder finden lassen, auch unter unseren Frauen und Jungfrauen? Ich hoffe, Du wirst mit Ja antworten; und selbst wenn das Bild der Amalie ein wenig idealisirt wäre, und

sich nirgend so rein in der Wirklichkeit nachweisen ließe, nirgend so rein wenigstens ein ganzes Leben erfüllte: so giebt es doch gewiß Silberblicke des Lebens, welche ihm gleich kommen. Und so wirst Du dann auch wohl, theurer Freund, der Hauptsache nach Jacobi in dem beistimmen, was er seinen Allwill gleich darauf sagen läßt: „Sind doch alle Tugenden eine freie Gabe des Schöpfers, unmittelbare Triebe, nur verschieden gestellt nach den verschiedenen Formen und Zuständen menschlicher Gesellschaft. Keine, die nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift"! Laß uns dies letztere wissenschaftlich genauer entwickeln.

Sittlichkeit besteht in der Abwesenheit alles Strebungsraumes, d. h. in einer solchen Stimmung der Seele, in welcher keine Begierde als Begierde Raum hat. Nun ist der Raum einer Thätigkeit das Erzeugniß ihres öfteren Wiederauflebens; eine Begierde also wird dadurch Raum erhalten, daß sie als Begierde erweckt wird. Nach welchen Gesetzen dies geschieht, nnd wie leicht, ist bekannt, und ich habe Dir in meinem vorigen Briefe schon zugestanden, daß absolute Raumlosigkeit einer Begierde als Begierde, der Beschaffenheit der menschlichen Natur nach, überwiegend unwahrscheinlich sei, in dieser strengsten Bedeutung also wohl überhaupt keine Sittlichkeit unter Menschen gefunden werden möge. Aber wir haben auch auf diese strengste Bedeutung verzichtet, und die gewöhnliche menschliche Seelenstimmung als unseren Maßstab für Sittlichkeit und Unsittlichkeit anerkannt, nach welchem nur ein merklicher Strebungsraum einer Begierde mit diesem letzteren Namen belegt wurde. Nun weißt Du, wie die Entstehung der Werthgebung von der des Strebungsraums sich unterscheidet. Warum also sollte es nicht möglich sein, daß Urlustthätigkeiten und ihre Einbildungsthätigkeiten, Lustvorstellungen und Begehrungen, in einer Seele so einstimmig sich neben einander lagerten und verknüpften, daß keine Begehrung einen merklichen Strebungsraum erhielte? In dieser Seele würde dann der schöne

Einklang des Gemüthes durch keinen Mißton gestört werden; und wenn zugleich auch die in ihr entstandene Werthgebung durch den grösseren Lustraum edler Lustvorstellungen in Vergleich mit unedleren sich auszeichnete, ein solches Ideal sich darstellen, wie in den angeführten Worten Allwills geschildert wird, und wie wir übrigens unendlich viele in den mannigfaltigsten Bildungen denken können.

Ob es solche Ideale von Seelenstimmungen wirklich giebt, oder nicht, kann freilich mit vollkommener Sicherheit nur aus der Erfahrung erhellen; aber doch wird es von einer anderen Seite mehr als wahrscheinlich. „Keine Tugend, die nicht da war, ehe sie Namen hatte und Vorschrift!" Ein tief gedachtes Wort Jacobis, voll der fruchtbarsten Anwendung gegen die damals herrschende Kantische Philosophie! Denn lassen wir das absolute Apriori aus dem Spiele, welches doch hoffentlich, zwischen uns beiden wenigstens, keinen Zwiespalt mehr erregen wird: so ist ja deutlich, daß das Gesetz, der kategorische Imperativ, nichts anderes ist, als die Vorstellung oder die Einbildungsthätigkeit einer gewissen Seelenstimmung, welche entweder sittlich gleichgültig, oder sittlich tugendhaft, der zu einer unsittlichen Handlung führenden gegenübertritt, und uns, durch das Gefühl der in dieser liegenden Erniedrigung und der in ihr selbst liegenden Erhebung, von jener zurücktreibt. Eine Einbildungsthätigkeit also ist das Sittengesetz, jede Einbildungsthätigkeit aber das Aufleben einer Urthätigkeit, und kein Aufleben möglich ohne ursprüngliches Leben. Giebt es also eine Vorschrift für sittliche Seelenstimmungen: so müssen dieser, als Einbildungsthätigkeit derselben, sittliche Seelenstimmungen selbst vorhergegangen sein. Ein Satz, der freilich nicht gegen jeden Zweifel gesichert ist, sondern nur auf eine gewisse Anzahl von Fällen anwendbar sein wird. Denn auch die höchsten sittlichen Stimmungen bestehn ja aus an sich sittlich gleichgültigen Begehrungen, welche eben so, wie die ganze sittliche Seelenstimmung, wiedererweckt

werden

werden können als Einbildungsthätigkeiten oder Vorstellungen. Und so wäre denn allerdings möglich, was Kant behauptet, daß die reine Sittlichkeit nirgend in den menschlichen Handlungen (nirgend als zu Handlungen führende Urstimmung), sondern nur als kategorischer Imperativ, d. h. als Vorstellung, gegeben wäre. Nie also Urbegehrungen, sondern nur ihre Einbildungsthätigkeiten (denn obgleich die Begehrungen selbst Einbildungsthätigkeiten sind, können sie doch wieder ihre Einbildungsthätigkeiten haben) würden sich nach dieser Behauptung zu dem harmonischen Ganzen verknüpfen, welches wir Sittlichkeit nennen; und jedesmal, wenn die in diesem verknüpften Begehrungen eine solche Stärke erlangten, daß sie aus Vorstellungen von Begehrungen wirkliche Begehrungen würden, die zu Handlungen führten, müßte eine unsittliche Begierde, den Einklang der Sittlichkeit störend, dazwischen treten. Dann würden allerdings die kategorischen Imperative zwar nicht absolut a priori, aber doch a priori der ihnen entsprechenden Handlungen sein, oder vielmehr nur als Vorstellungen, als Begriffe, ohne alle entsprechenden Handlungen. Aber meine Erfahrung wenigstens fodert eine solche Voraussetzung nicht; ich glaube, daß es, wenn auch kein sittliches Menschenleben ohne kategorischen Imperativ, doch einzelne sittliche Seelenstimmungen ohne ihn im Leben jedes Sittlichen nicht selten giebt. Und so brauchen wir denn jene, der Ehre der menschlichen Natur so nachtheilige Behauptung nicht anzunehmen, daß in allen Menschen jeder kategorische Imperativ a priori der ihm, als Einbildungsthätigkeit, zugehörigen Urthätigkeit sei. Vielmehr werden wir es bei aufmerksamer Beobachtung in dem einen Menschen so, in dem andern anders, und in einem und demselben die Vorstellung einer sittlichen Seelenstimmung a priori der zu ihr gehörigen Urstimmung, die Vorstellung einer anderen nach derselben antreffen. Es giebt eine Tugend ohne Kampf, und eine kämpfende, und diejenigen Philosophen, welche nur die letztere anerkennen

wollen, haben die menschliche Natur nicht allseitig genug gekannt. Auf die Entstehungsart dieser Einseitigkeit habe ich Dich, lieber Karl, wo ich nicht irre, schon früher einmal aufmerksam gemacht. Kant und den ihm ähnlichen Philosophen machten es seine Grundstimmung (Temperament) und seine fortdauernde Beschäftigung mit Philosophie fast unmöglich, die lebendig erregte, aus unmittelbarem Triebe hervorgehende Sittlichkeit in sich nachzubilden. Und was wir nicht vorstellen können, oder nicht vorzustellen veranlaßt werden, das ist für uns so gut als überhaupt nicht vorhanden, und davon können wir nicht mitreden, troß alles Apriori und troß aller Philosophie. Jacobi's Grundstimmung und Lage trugen einen ganz entgegengesetzten Charakter an sich, und begeisterten ihn für die auch in ihm in ursprünglicher Lebendigkeit gegebene sittliche Schönheit, obgleich auch er, wie wir vorzüglich aus dem Woldemar sehn, den durch schwere Kämpfe zu erringenden Sieg wohl kannte, und den Zügel des Gesetzes aller Ehren werth hielt. Eine von Frauen entworfene Sittenlehre würde vielleicht nur die sittliche Schönheit nennen, und dafür das Dasein der stoischen Sittlichkeit verkennen, oder gar als wahrer Sittlichkeit leugnen. Wir sehn dies, obgleich wir keine streng systematische Sittenlehre von weiblicher Hand besitzen, aus mehreren von ihnen verfaßten Erbauungsschriften und Romanen, nur daß sich freilich die kämpfende Sittlichkeit durch die Weltgeschichte und durch die Katechismen zu allgemein geltend gemacht hat, um ganz übersehn zu werden.

Wir müssen also zuerst **sittliche Unschuld** oder **Sittlichkeit ohne Kampf** unterscheiden von der **kämpfenden** Sittlichkeit. Ich habe Dich schon vorher darauf aufmerksam gemacht, daß wir, um diesen Unterschied in gehöriger Schärfe zu fassen, nicht gerade gleich an ein ganzes Leben oder an ganze Lebensabschnitte denken müssen, welche sich als Unschuld und verlorne Unschuld gegenüber stünden. Sondern wir beziehn beide Ausdrücke zunächst nur auf ein-

zelne Seelenstimmungen, so daß also Stimmungen der Unschuld in ein Leben fallen können, in welchem überwiegend der Kampf vorherrscht, und Kämpfe in ein Leben voll kindlicher Unschuld. In dieser Bedeutung heißen uns dann sittliche Unschuld alle die Seelenstimmungen, in welchen lebendige, unmittelbare Begehrungen oder andere Thätigkeiten (denn auch Lustthätigkeiten ꝛc. können sittlich oder unsittlich sein) so verknüpft sind, daß sie durch keine übermäßige Strebung gestört werden, kämpfende Sittlichkeit aber solche, in welchen eine Störung zwar vorhanden, aber durch eine hinzukommende reinere Stimmung, einen kategorischen Imperativ, gehoben wird. Beispiele der sittlichen Unschuld — Du hast doch einmal, lieber Karl, um die früher angeführten Stellen im Zusammenhange zu lesen, den Jacobi hervorholen müssen; und so magst Du denn jetzt im Woldemar die Worte nachlesen, welche der begeisterte Held der Dichtung nach dem äußerlich unbedeutenden Vorfalle zu seiner Henriette spricht, als sie den beiden kleinen Kindern am Thore mit derselben Bereitwilligkeit, wie er, zugesprungen war, um ihnen den verschütteten Korb wieder packen zu helfen. „Daß ich dich endlich habe, ruft er aus, ein Wesen, dessen Herz, wie das meinige, sich von jedem Moment der Schöpfung ganz erfüllen läßt — das sich nicht scheut, allein zu thun, was unter tausenden keins möchte und auch keins dürfte, das eine That, die in tausend Fällen nicht schicklich, nicht schön und gut wäre, in dem einzigen, wo sie schön und gut ist, schnell dafür erkennt, und muthig ausübt; das immer seinen eignen Willen thut, und doch, mit hellem Blick gen Himmel, sagen darf: Vater, deinen Willen!“ — Hier also sehn wir eine Tugend ohne Kampf und Gesetz, eine Tugend, die, wie der Apostel sagt, sich selbst Gesetz, oder, wie vielleicht ein Philosoph sich ausdrücken würde, a priori des Tugendgesetzes und sein Urbild ist. Sie kennt ja kein Gesetz Gottes, keine ihr äußere Vorschrift irgend einer Art, und dennoch stimmt sie mit dem überein, was Anderen Gesetz Got-

tes ist; indem sie nur ihren Willen thut, thut sie unbewußt zugleich auch den Willen des Vaters. Jacobi sagt sehr richtig an mehreren Stellen, daß es eben so, wie künstlerische, auch sittliche Genies gebe, welche Jahrhunderten als erhabene Vorbilder der Tugend vor Augen stehn, und von deren Seelenstimmung eben die sittlichen Gesetze durch Allgemeinung gebildet werden. Wer denkt nicht dabei sogleich an Christus, an Sokrates! Denn Du mußt nicht etwa glauben, lieber Karl, weil ich vorher zufällig die Beispiele der sittlichen Unschuld von Frauen entlehnt habe, daß ich dieselben weniger in unserem Geschlechte einheimisch glaubte. Nein, die vielen Beispiele, welche uns die Weltgeschichte von patriotischer, von religiöser, von sittlicher Begeisterung aufführt, zeigen, daß sie auch in Männerseelen nicht selten sich ihren Tempel baut. — Auf dieses ursprüngliche Leben der Sittlichkeit, aus welchem erst als Abbild, als Vorstellung (die aber, wie die Vorstellung jeder Seelenthätigkeit, eine und dieselbe ist mit dem Vorgestellten, also ein Keim, der das Leben selbst in sich trägt) das Pflichtgesetz abgeleitet wird, geht dann auch der bekannte von Jacobi oft angeführte Ausspruch des Aristoteles „gut sei, was der vortreffliche Mann thue." Scheint auch diese Erklärung auf den ersten Anblick ein wenig leer und trivial, so ist sie doch voll tiefer Bedeutung, indem sie nämlich treffend die Unendlichkeit der ursprünglichen sittlichen Seelenstimmungen bezeichnet, für welche sich, als Erzeugnisse der in unerschöpflicher Mannigfaltigkeit schaffenden Einbildungskraft, eben wie für die Produkte der Kunst, kein Maß und keine Zahl, und also nichts geben läßt, als eine Hinweisung auf sie selbst, wie sie uns in reicher Fülle entgegentreten. Auch hier fällt mir wieder eine Stelle aus dem Woldemar ein, welche dies trefflich erläutert. Biederthal erzählt, wie Epaminondas „lieber sein Vaterland durch einen unwissenden Befehlshaber in die größte Gefahr gerathen lassen, als außer dem Wege der Gesetze der Bosheit derer den geringsten Widerstand habe

leisten wollen, die, im Wege der Gesetze, diesen elenden Menschen an die Spitze des Kriegsheers gebracht hatten, worin Epaminondas selbst als gemeiner Bürger diente." Er habe dies gethan, „weil er es für besser gehalten," „weil er das Heer dennoch zu retten hoffen durfte, wie es ihm denn auch gelang." Anders aber, fährt Woldemar fort, habe er sich bei Leuktra entschlossen, wo er, „wider die Gesetze und den ausdrücklichen Befehl seiner Stadt, die Oberbefehlshaberstelle mit Pelopidas behielt, und nach den Gesetzen sich der Todesstrafe schuldig machte; die ihm auch vielleicht zu Theil geworden wäre, wenn nicht der erhabene Mann, vor seinen Richtern stehend, diese, indem er ihnen Recht gab, gezwungen hätte, über sich selbst zu lachen." Den Gesetzen also gehorchend und nicht gehorchend, zeigte Epaminondas denselben sittlichen Einklang seiner Seele, der, ohne Kampf, also ohne auch nur versuchte Störung durch eine unsittliche Strebung, die sittliche Unschuld in dem schönsten Lichte uns vor Augen stellt. Und auf gleiche Weise lassen sich in keinem Falle Eine Seelenstimmung oder eine gewisse Anzahl von Seelenstimmungen als die einzigen bezeichnen, welche für ihn als sittliche möglich wären, sondern wie bei allen Natur- und Kunstprodukten, finden wir auch in diesen höchsten Naturerzeugnissen eine unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Schönen und Erhabenen.

Auch von der kämpfenden Sittlichkeit findest Du im Woldemar viele Beispiele, als die Blüthe seiner sittlichen Unschuld durch ausschweifende Empfindsamkeit hart bedroht wird. Aber wer fände nicht täglich Beispiele von derselben in seinem eignen Bewußtsein! Nur laß uns ihre Entstehung seelenwissenschaftlich genau fassen. Den Grund dieser Stimmung macht eine irgend wodurch erregte übermäßige Strebung aus, welche die Herrschaft über uns gewinnen würde, wenn nicht eine sittliche Stimmung, wiederbelebt ganz auf dieselbe Weise, wie andere wiedererweckte Thätigkeiten, ihr an die Seite träte, und mit ihr um die Obermacht kämpfte.

Wodurch sie siegt, wodurch also die Seele sich als sittlich tugendhaft zeigt, ist nach dem Vorigen nicht schwer einzusehen. Offenbar durch den größeren Raum, welchen sie schon vorher, als von früheren Thätigkeiten zurückgebliebene Anlage, in der Seele inne hatte. Ist dieser Raum nur klein, die erweckte tugendhafte Stimmung also weniger in die Natur unsrer Seele innig eingewachsen, als vielleicht nur den Worten nach uns eingeprägt, und von diesen als schwach und vorübergehend angeregt: so wird sie gewiß der unsittlichen Begierde unterliegen; daher so viel darauf ankommt, dieser letzteren auch nicht Einmal nachzugeben gegen jene, und die sittliche Stimmung, durch Einwohnung in sie, so viel als möglich zu befestigen. Und so haben wir nun, lieber Karl, das Wesen und den Ursprung des berühmten kategorischen Imperativs vollständig nachgewiesen. Nicht durch ein Apriori; denn als solches ist er eine leere Dichtung, da er ja vielmehr eine der am spätesten in uns sich entwickelnden Seelenthätigkeiten ist; nicht als Glied einer ewigen, außerzeitlichen Welt, sondern als zeitliche Thätigkeit, als Einbildungsthätigkeit, aus dem Aufleben entweder (unmittelbar) sittlicher Seelenstimmungen selbst, oder (mittelbar) solcher Begehrungen, welche vereinigt die Vorstellung einer sittlichen Seelenstimmung bilden.

Aehnlich dem Unterschiede zwischen sittlicher Unschuld und kämpfender Sittlichkeit, aber doch nicht ganz mit ihm zusammenfallend, ist der zwischen sittlicher Erhabenheit und sittlicher Schönheit. Um Dir das Wesen beider vollständig darzustellen, müßte ich Dir, lieber Karl, eine Aesthetik in nuce entwerfen; wie sie sich unterscheiden aber, wird Dir schon durch wenige Bemerkungen klar werden können. Was den Eindruck des Erhabenen auf uns macht, steigert die Kraft unseres Geistes, aber mit einer gewissen Ruhe, mit einer gewissen Gleichförmigkeit, und der Ausschließung jedes lebendigen Reizes. Ein erhabener Pallast darf bei seiner Größe nicht auffallend im Einzelnen ge-

schmückt, eine erhabene Felspartie nicht regelmäßig und zierlich bebuscht sein; dagegen schöne Gegenstände, bei der Steigerung der Geisteskraft, zugleich auch eine mäßige Lebendigkeit, zugleich Anmuth und mannigfaltige Erregtheit verstatten. Wende diese Merkmale, lieber Karl, auf die verschiedenen Gestaltungen des Sittlichen an. Als entschieden erhaben kommt Dir der stoische Weise entgegen, der dem lebendigeren Weltverkehr entsagt, und der Lust sich ganz entwöhnt hat, damit er vollkommen sicher sei vor ihren Berückungen. Dagegen eine Mutter, wie Amalie, in der schönsten Jugendblüthe noch, und von einem Kreise frischlebendiger Kinder umgeben, schwerlich, wenigstens so lange keine feindselige Macht störend in ihr kleines Reich eingreift, so lange Alles, oder doch das Meiste, sich nach ihrem Wunsche schickt, auf das Lob sittlicher Erhabenheit wird Anspruch machen wollen. Wenn wir ihre Seelenstimmung in uns nachbilden, bilden wir ja auch zugleich ihr vielseitiges Erregtsein nach, ihre mannigfach beschäftigten lebendigen Triebe, ihre Freude, ihr Entzücken. Dagegen uns die stoische, oder gar die anachoretische, Gleichgültigkeit gegen die Welt in ihre Erstorbenheit mit sich hineinzieht, und unsere offene Empfänglichkeit für die bedeutenderen Weltangelegenheiten, unseren glühenden Eifer lebendig rückwirkend in sie einzugreifen, erstarren macht, wie sehr wir uns auch durch ihre Seelenstärke erhoben fühlen mögen.

Du siehst leicht, lieber Karl, wie ähnlich dieser Unterschied dem früheren ist, und wie viel ihre Glieder gemeinsam haben. Denn die Bändigung der übermäßigen Begierden durch die begierdelose Stimmung des Gesetzes wird ohne Zweifel der Lebendigkeit Eintrag thun, und, je öfter der Kampf wiederkehrt, je größer sein Raum in der Seele ist im Vergleich mit dem der unmittelbar lebendigen Tugend der Unschuld, desto mehr wird sie sich der erhabenen, reizlosen Seelenstärke nähern. Dagegen der in dem ungestörten Einklange der Bestrebungen begründeten Unschuld nur selten eine gewisse jugendliche

Frische abgeht. Aber dennoch ist dies keineswegs unmöglich. Eine beschränkte Lage kann dem Charakter schon von seiner ersten Ausbildung an, ohne Kampf, durch allmälig gesteigerte Entsagungen eine stoische Strenge und Kälte anbilden, eine ursprünglich erhabene Unschuld. Dagegen der kategorische Imperativ nicht immer in der Allgemeinheit des viel umfassenden Gesetzes, sondern auch oft als lebendiger Trieb gegeben ist, der eben durch seine Lebendigkeit schnell der übermäßigen Strebung Herr wird. Versetze Dich zum Beispiel, lieber Karl, lebhaft in die bekannte Scene des Werther, wo der Tanz durch ein Gewitter unterbrochen wird, und Lotte die bestürzte Gesellschaft durch ein fast kindisch fröhliches Spiel wieder erheitert. „Ueber die Ohrfeigen haben sie Wetter und alles vergessen!" sagt sie nachher zu Werther. „Ich war eine der furchtsamsten, und indem ich mich herzhaft stellte, um den Anderen Muth zu geben, bin ich muthig geworden." — So unbedeutend die Sache selbst ist, doch eine der herrlichsten Blüthen schöner Sittlichkeit; freilich ein Kampf, aber ein Kampf, der, obgleich Kampf, sich schnell, und ohne eine Spur der Zerstörung zurückzulassen, in Sieg verwandelt! Auch in Lotten war eine übermäßige, also unsittliche, Furcht erregt, aber dieselbe so wenig eingewohnt in ihrer Seele, so fremd ihrem innersten eigentlichen Wesen, daß die, als Mittel zur Verscheuchung derselben aus ihr selbst und den Uebrigen, sich ihr darbietende Vorstellung des frohen Spieles sogleich die Oberhand gewinnt, und sie zur sittlich schönen Gemüthsstimmung zurückführt.

Welche von beiden sind vorzuziehen, sittliche Erhabenheit, oder sittliche Schönheit; Unschuld, oder durch Prüfung gefestigte Tugend? Eine Frage, welche ich Dir noch von einem früheren Briefe her schuldig geblieben bin, als Du den Woldemar zuerst gelesen hattest, wo darüber vielfältig gestritten wird, die ich aber damals zur Seite liegen lassen mußte. Auch in dieser Beziehung, theurer Freund, können, wie Du wohl

leicht einsiehst, nicht beide Eintheilungen gleich gesetzt werden. Die Frage, ob sittliche Erhabenheit oder sittliche Schönheit vorzuziehen sei, muß an die Aesthetik verwiesen werden, die aber auch wohl ihre Entscheidung über den Vorzug des Erhabenen oder Schönen im Allgemeinen verweigern möchte. Mit gleichem Werthe stehn diese beiden Verklärungen der Seele neben einander, und während die verschiedenen Eigenthümlichkeiten sich, die eine nach dieser, die andere nach jener Seite neigen, kann von dem allgemeinen Standpunkte aus kein Urtheil gefällt werden. Ueber Unschuld aber und durch Kampf geprüfte Tugend haben wir ein solches Urtheil allerdings. Ohne allen Zweifel nämlich ist Unschuld reiner, und dadurch größer, so viel man auch in einer wunderlichen Verirrung die Versuchungen als das eigentlich und allein die Tugend Adelnde hervorgehoben hat. Keine Begierde, welche, einmal zu übermäßiger Stärke angewachsen, die Herrschaft über die Seele sich angemaßt hat, kann so ganz wieder vertilgt werden, daß die späteren Stimmungen den früheren der Unschuld an Reinheit gleich kämen. Oder es müßte denn (wie man es allerdings zuweilen findet), ein Mensch durchgreifend neu geboren werden, wo dann aber, bei dem gänzlichen Entschwinden der unsittlichen Zustände, selbst aus der Erinnerung, in der That eine neue Unschuld in jugendlicher Frische erblüht, eine ununterbrochene Reihe tugendhafter Stimmungen, welche von der geprüften Tugend kein Merkmal an sich tragen. Weniger rein also ist diese letztere; und wenn es Engel giebt, wie sie die jugendliche Enbildungskraft südlicher Völker bildet, so leben diese ihr dem göttlichen sich näherndes Leben in ungetrübt reiner Unschuld. So wie man auch Gott in ungetrübt heiliger Unschuld denken müßte, wenn unsere Gedanken ihn zu erreichen vermöchten. Bei unserer menschlichen Schwäche aber ist die geprüfte Tugend, wenn auch weniger rein, doch gewiß fester und zuverlässiger. Nur zu leicht kann in einer unschuldigen Seele ein unsittliches LustStreben sich bilden, eben weil sie

noch so unbekannt ist mit der Gefahr, welche Uebermaaß der Lust und des Begehrens bringen, und in ihr alles Gegengewicht fehlt, um die Entwickelung des verderblichen Keimes zur rechten Zeit zu verhindern. Dagegen die geprüfte Tugend aus früherer Erfahrung das herannahende Ungewitter schon von fern bemerkt, und die, in größerer oder geringerer Allgemeinung, der Seele inwohnende Vorstellung der Sittlichkeit gegen jede mögliche Störung schon im Voraus als eine sichere Wehr aufgerichtet ist.

Was ich also, theurer Freund, von Deiner Auffassung des Begriffs der sittlichen Tugend halte, wirst Du nach dieser Auseinandersetzung Dir leicht selber abnehmen können. Er ist richtig, aber nicht umfassend genug: denn die stoische oder Kantische Tugend ist nur eine einzelne Gattung, die geprüfte und durch Grundsätze befestigte erhabene Tugend nämlich. Die noch unschuldige und die lebendig schöne Sittlichkeit haben diese beiden Schulen in ihre Sittenlehre nicht mit aufgenommen, verleitet durch den fortwährenden Ernst und die Strenge ihrer Seelenstimmung, welche die lebendigere in sich nachzubilden ihnen gar nicht, oder doch nur sehr unvollkommen, verstattete. Du, lieber Karl, dem noch Jugendfrische um die Wange spielt, und aus dem Augen leuchtet, wirst, denke ich, auch wohl die nichtstoische Tugend gelten lassen.

Siebzehnter Brief.

Keine leichte Aufgabe, lieber Karl, die Du mir in Deinem letzten Briefe gestellt hast! Den Begriff der praktischen Vernunft und die ihm zunächst liegenden Begriffe des Willens, der Werthgebung ꝛc. bei Kant und den bekanntesten Philosophen unserer Zeit soll ich, ihrem seelenwissenschaftlichen Charakter nach, bestimmen, und ihr Verhältniß zu den von mir gebrauchten Begriffen auseinandersetzen. Auch welche Stelle die praktische Vernunft unter den übrigen Vermögen

des Menschen einnehme, verlangst Du zu wissen; wie sie sich zur theoretischen verhalte, und welche Fragen sonst noch diesen sich anschließen mögen. Gewiß, theurer Freund, hast Du, indem Du dieselben mit so leichtem Muthe hinwirfst, an die wahrhaft labyrinthischen Verwickelungen nicht gedacht, in welchen sich, bei den Streitigkeiten und den Vereinigungsversuchen der verschiedenen Systeme, der Sprachgebrauch gedreht und gewunden hat, in der That so labyrinthisch, daß für sie schwerlich ein Faden der Ariadne sich möchte auffinden lassen! Kaum bleibt uns etwas anderes übrig, als, ähnlich wie Alexander den Gordischen Knoten löste, sie im Sturmlauf niederzurennen, wobei uns wohl zu Statten kommt, daß die meisten Stützen dieses Labyrinthes nur — Spinnewebe sind. Doch genug der Wortspiele! Den größeren Theil der von Dir geforderten Auseinandersetzung wirst Du mir, da die Sachen so stehn, wohl erlassen müssen. Eines anderen kann ich mich leicht entledigen, da ich vor Kurzem mit unserem W. eine Reihe von Briefen über das Wesentliche der menschlichen Natur, als einer vernünftigen, gewechselt habe, von denen ich Dir sobald als möglich eine Abschrift besorgen will.*) Hier wirst Du auch die Ansichten der berühmtesten neueren Philosophen, obgleich keinesweges vollständig, doch kritisch genau nebeneinandergestellt und beurtheilt finden. Damit indeß unsere Mittheilungen durch diesen Verzug nicht unterbrochen werden, und da überdies dort, wie es die Veranlassung mit sich brachte, die erkennende Vernunft vorzüglich bedacht, und die praktische ein wenig stiefmütterlich behandelt ist: so will ich Dir, so gut es sich in der Kürze thun läßt, den Begriff dieser letzteren mit den ihm verwandten, so wie dieselben Kant, von welchem aus doch alle übrigen Gebrauchsweisen entstanden, und daher auch zu begreifen sind, in seinen kritischen Schriften festgestellt hat, meiner Seelenlehre gemäß entwickeln. Damit Du weißt, welche Stellen ich dabei besonders im Auge gehabt, will ich fürerst die hauptsächlichsten von ihnen aphoristisch zusammenstellen.

*) Diesen Briefwechsel enthält der Anhang.

„Ein jedes Ding (sagt Kant in seiner Metaphysik der Sitten) wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird: so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft." — Aber der Wille, klagt Kant, wird bei sinnlichen Wesen, wie die Menschen sind, nicht immer rein durch die Vernunft bestimmt. Daher erscheinen die praktischen Gesetze als Imperative. „Die Vorstellung eines objektiven Princips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt ein Gebot der Vernunft, und die Formel des Gebotes heißt Imperativ." — Ueber die verschiedenen Gattungen derselben erklärt er sich dann im Folgenden so: „Alle Imperativen nun gebieten entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Nothwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will (oder doch möglich ist, daß man es wolle) zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv nothwendig vorstellte." — Und eben so wird dann der hypothetische Imperativ wieder getheilt. „Der hypothetische Imperativ sagt also nur, daß die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei. Im ersteren Falle ist er ein problematisch, im zweiten ein assertorisch praktisches Princip." — Die genauere Bestimmung dieser Sätze anzuführen, wird sich vielleicht weiter unten Gelegenheit finden. Daher ich Dich hier nur noch an die drei ersten Paragraphen der Kritik der praktischen Vernunft erinnern will. „Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjektiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehn wird; objektiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objektiv, d. i. für

den Willen jedes vernünftigen Wesens, gültig erkannt wird. — Alle praktischen Principien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, sind insgesammt empirisch, und können keine praktischen Gesetze abgeben. — Alle materialen praktischen Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit."

Und nun, lieber Karl, bitte ich Dich, alle diese Erläuterungen fürs erste wieder zu vergessen. Ich habe sie nur hier zusammengestellt, um Dir später, wo ich mich auf sie als Urkunden berufen muß, die Mühe des Nachschlagens zu ersparen, und jeder Verwirrung vorzubeugen, die etwa daraus entstehn könnte, daß Du auf andere Stellen stießest. Jetzt aber gehn wir unseren eignen, von dem Kantischen sehr verschiedenen Weg.

Das Wesentliche der menschlichen Seelenthätigkeiten, als vernünftiger, besteht, wie ich in den Briefen an W. weitläufiger auseinandergesetzt, in der ihnen eigenthümlichen geistigen Kraft. Wenn in einem Thiere irgend eine Gesichtsthätigkeit angeregt, und dann von einer anderen wieder verdrängt wird: so ist sie nun für dasselbe überwiegend todt, und für immer vergangen, wenn nicht ein neuer äußerer Reiz sie wieder hervorruft. Natürlich (was ich Dich bei der ganzen Darstellung festzuhalten bitte) in einem Thiere mehr, in dem anderen weniger: denn der Gegensatz zwischen Vernunft und Unvernunft ist kein plötzlicher, kein abgebrochener, sondern steigt in allmäliger Stufenfolge von dieser zu jener hinauf. Genug, die unvernünftige Seele ist einem Spiegel gleich, in welchem mannigfaltige Bilder sich auf- und abbewegen, ohne einen Eindruck, eine Erinnerung an sich zurückzulassen. Ganz anders die vernünftige Seele. Was in ihr einmal als Seelenthätigkeit gegeben war, das kann zwar auch wieder verschwinden, und wie man sagt, unbewußt, oder richtiger, geringbewußt werden, aber es ist nicht für im-

mer verlohren, sondern wir vermögen es, ohne eine äußere Anregung, wieder zu erzeugen, rein aus uns selbst. Diese größere Kraft des geistigen Festhaltens macht die Vernünftigkeit unserer Seelenthätigkeiten aus, welche natürlich nicht erst später in sie hineingekommen, sondern in ihnen schon in ihrer Ursprünglichkeit, in ihnen als Urthätigkeiten, vorhanden war. Eine der hervorstechendsten unter den aus der Vernünftigkeit fließenden Erscheinungen ist die Bildung von Begriffsthätigkeiten, d. h. von solchen, in welchen das Gemeinsame mehrerer Urthätigkeiten als besondere Thätigkeit hervortritt. Aber (was Du wohl festhalten mußt, lieber Karl) nicht die menschlichen Begriffsthätigkeiten allein sind vernünftig, sondern auf ganz gleiche Weise auch die menschlichen Sinnenthätigkeiten, in dem Maße, daß, was in den Begriffsthätigkeiten vernünftig ist, oder was sie als vernünftige Thätigkeiten möglich macht, rein aus der geistigen Kraft der Sinnesthätigkeiten abzuleiten ist, aus welcher allein und lediglich auch alle übrigen Vorzüge der vernünftigen Seele sich entwickeln lassen und entwickelt werden müssen*). Nun habe ich schon, lieber Karl, in einem früheren Briefe einmal bemerkt, daß jede aus sich selbst oder durch Erweckung wiederaufstrebende Thätigkeit zur Vollkommenheit der Urthätigkeit wiederaufstrebt, diese aber nur mehr oder weniger unvollkommen erreicht. Verschieden ist das Maß des Gelingens, noch verschiedener das Maß des Strebens, und als die am lebendigsten strebenden erscheinen uns diejenigen, welche, als kräftigere oder lebendigere, in Bezug auf ihr Verhältniß zu den vorhergehenden oder folgenden, also als Gefühle, Lustthätigkeiten genannt wurden. Bleiben nun diese, bei einem

*) Daher ein Sinn und die von ihm abgeleiteten Einbildungs- und Begriffsthätigkeiten, Lust- und Begehrungsthätigkeiten vernünftiger sein kann, als ein anderer und die von ihm abgeleiteten Thätigkeiten, sowohl in den menschlichen Seelen überhaupt (Geschmacks-, Geruch- und Tastsinn nähern sich der Unvernunft), als der besonderen Anlage dieses oder jenes Menschen nach.

mächtigeren Aufstreben, hinter der Urvollkommenheit zurück: so heißen sie Begehrungen, oder, wie ich sie öfter genannt, Strebungen, und bringen, als solche, eine gewisse Unruhe in die Seele, welche die Aufregung anderer Thätigkeiten zur Folge haben kann, durch welche ihre vollkommene Anregung vermittelt wird. Hierauf, theurer Freund, auf die Darstellung der Art und Weise, wie Handlungen in uns entstehn, bitte ich Dich in vorzüglichem Maße Deine Aufmerksamkeit zu richten, da dieser Theil der Seelenlehre vielleicht von allen am meisten vernachlässigt ist.

Stelle Dir vor, lieber Karl, es entsteht in Dir, indem Du diesen Brief lies'st, irgendwie, etwa eben durch diese Zeilen, die Vorstellung des über Deinem Schreibtisch hängenden Johannes. Du hast ihn immer als sehr schön bewundert, seine Wahrnehmung also war in Dir, als Gefühl, zugleich auch Lustthätigkeit. Da nun die Vorstellung einer Thätigkeit, wie ich als bekannt voraussetzen kann, in einer gewissen Art ihrer Wiederholung besteht: so wird auch jene Vorstellung selbst Lustthätigkeit sein. Als solche aber wird sie zur Vollkommenheit der Urthätigkeit, d. h. der unmittelbaren Wahrnehmung und Lust, aufstreben, und wenn auch nicht sehr weit (denn Gesichtsthätigkeiten erzeugen wir am vollkommensten von allen wieder), doch genug immer hinter ihr zurückstehn, um die oben schon erwähnte Unruhe in der Seele anzuregen. An und für sich nun kann jene Einbildungsthätigkeit nicht zur Urvollkommenheit gelangen: denn obgleich das Bild des Johannes über Dir hängt, so sind doch Deine Augen abwärts auf den Brief gesenkt, und das Bild kann sie somit nicht treffen. Ist nun aber jene Unruhe nicht ganz unbedeutend, was wird geschehn? Natürlich werden diejenigen Seelenthätigkeiten hervorgerufen werden, welche früher entweder zugleich mit der Wahrnehmung des Bildes oder unmittelbar nach derselben in uns waren, ganz nach den bekannten Gesetzen der Gedankenverknüpfung. Diese können mannigfaltig sein; unter anderen aber wird,

weil Du bei dem früheren Anschauen des Bildes die Augen emporgerichtet trugst, die Vorstellung dieses ihres Emporgerichtetseins in Dir wiedererregt werden. Auch dies nämlich ist eine Seelenthätigkeit, aus der Klasse derer, die ich in meiner Erfahrungsseelenlehre *) Muskelthätigkeiten genannt, und die, wenn auch nur sehr gering bewußt, und insofern der Unvernünftigkeit sich nähernd, doch des Bewußtseins nicht durchaus entbehren. Und überdies kommt dem Unvernünftigen in uns das Vernünftige zu Hülfe, und wir haben uns gewöhnt, alle diese geringbewußten Thätigkeiten, die sonst, wie die thierischen, ohne Spur verschwinden würden, durch bewußtere festzuhalten, durch die Gesichtsthätigkeiten nämlich von den Veränderungen, welche durch sie in unserem Leibe hervorgebracht werden. Eine Gesichtsthätigkeit also von dem emporblickenden Auge wird zunächst, und dadurch die Muskelthätigkeit des Emporblickens selbst erregt. Nun waren diese beiden damals mit jener Lustthätigkeit zugleich oder vor ihr; auch sie also wirken auf dieselbe erregend, das heißt hier (da sie schon erregt ist) steigernd zurück, und die Vorstellung derselben wird durch sie der Urthätigkeit genähert. Dadurch nun werden sie, mit ihr wie zu Einer Thätigkeit verbunden, des Aufstrebens derselben theilhaftig werden, und da nun eine von ihnen, die Muskelthätigkeit des Emporblickens nämlich, von der Art ist, daß sie ohne fremde Hülfe, rein aus uns selbst, zur Urthätigkeit gesteigert werden kann: so wird dies, vermöge jenes Aufstrebens, geschehn, das Aufblicken also wirkliche Urthätigkeit werden, und in ihm die erstrebte Lustthätigkeit im Anschauen des Johannes. **)

In diesem doch eben nicht so ganz verwickelten Verlauf liegt Dir, theurer Freund, die Entstehungsweise aller der Bewegungen unserer Seele vor Augen, welche wir Handlungen

*) Vgl. das. S. 11, und besonders S. 66 und folgg.

**) Man vergleiche über diese wichtige Theorie noch: Erfahrungsseelenlehre rc. § 4 und § 11.

lungen nennen. Eine wiedererweckte Thätigkeit strebt zur Urvollkommenheit auf, welcher sie rein aus sich selbst nicht theilhaftig werden kann. Nach den gewöhnlichen Gesetzen der Thätigkeitverknüpfung werden andere geweckt, von denen die erweckende, als zeitige Beherrscherinn der Seele, jedoch nur *diejenigen festhält, welche steigernd* auf sie wirken. Diese werden mit ihr zu Einer Thätigkeit vereinigt, und dadurch ihnen das *Urstreben* (das Aufstreben zur Urthätigkeit) mitgetheilt; eine Bewegung, die so lange fortdauert, bis sich eine unter den vermittelnden Thätigkeiten findet, deren wir *rein aus uns selbstmächtig* sind, das heißt, welche *aus sich selbst* Urthätigkeit werden kann. Was dann eben durch die Mittheilung des Aufstrebens geschieht. Solche Thätigkeiten heißen dann *Handlungen*, und jene mittheilenden, weil sie etwas in uns (und vielleicht auch außer uns) hervorgebracht oder bewirkt, *praktische*. Ein Verlauf, der natürlich nur in dem Falle wirklich so vor sich geht, daß er durch kein dazwischen tretendes Hinderniß gestört wird. Als solches aber wirken z. B. *Unlustvorstellungen*, wenn sie sich den Vorstellungen der vermittelnden Thätigkeiten als nothwendige Begleiter beimischen, indem es nämlich ihre Natur mit sich bringt, daß sie, im Gegensatz mit der aufstrebenden und aufregenden Kraft der Lustvorstellungen, unterdrückend vielmehr und zurückhaltend wirken. Wird zum Beispiel durch jene Muskeleinbildungsthätigkeit (die Einbildung der Muskelthätigkeit) des Emporblickens die Vorstellung eines anderen Gemähldes in Dir geweckt, welches, da dasselbe neben dem Johannes hängt, zugleich mit der Wahrnehmung dieses letzteren auf jenes Emporblicken folgen würde, und die Dir auf irgend eine Weise schmerzhaft ist: so wird die Vorbildung dieses Schmerzes, durch Mittheilung der in ihm liegenden *Unterdrückung* auf jene vermittelnden Thätigkeiten, sie von dem Urstreben zurückhalten. Auch diese, als welche zwar nicht eine Thätigkeit, aber doch das Unterbleiben einer Thätigkeit wirken, heißen praktische.

Thätigkeiten, und in ihnen beiden ist die ganze praktische Seite der Seele erschöpft. Die Ausführung der zusammengesetztesten Bestrebungen, die Entwickelung der verwickeltsten Pläne, die vielfältig gestört und wieder angeknüpft und unterstützt, durch viele Jahrzehende oder, von einem Menschen auf den anderen fortgeerbt, durch viele Jahrhunderte sich hindurchziehn, geschieht in allen ihren Gliedern genau nach dem angegebenen Schema. Lustvorstellungen und Unlustvorstellungen in der mannigfaltigsten Verknüpfung, und verschiedenartige Reihen vermittelnder Thätigkeiten anregend, welche selbst wieder, als Lust- oder Unlust-Vorstellungen, fördernd oder niederhaltend eingreifen, laufen ab, und werden, durch irgend andere Thätigkeiten unterbrochen, nach den gewöhnlichen Gesetzen der Thätigkeiterweckung, in grösseren oder geringeren Zwischenräumen in die Zukunft des Lebens hinübergetragen.

Wir sind durch diese Erläuterungen, lieber Karl, der Lösung unserer Aufgabe um ein Bedeutendes näher gerückt. Denn da wir uns das praktische Gebiet der Seele umgränzt, so brauchen wir ja nur herauszuheben, was aus der oben bezeichneten Vernünftigkeit der Urthätigkeiten für dieses hervorgeht. Das ist dann auch so schwer nicht. Zuerst nämlich kann bei unvernünftigen Wesen überhaupt nur in einer sehr untergeordneten Bedeutung von Handeln die Rede sein. Wenn in dem Hunde die Vorstellung einer Geschmacksthätigkeit entsteht, und zur Urvollkommenheit anstrebt: so wird sie allerdings im Stande sein, als vermittelnde Thätigkeiten die Vorstellungen des Ortes, an welchem er jene sonst befriedigt, und der, um zu demselben zu gelangen, nöthigen Bewegungen sowohl anzuregen, als zu Urthätigkeiten zu steigern, und diese letzteren können (wenn man nicht über Worte streiten will) recht gut Handlungen genannt werden. Aber wegen der geringen Geistigkeit aller unvernünftigen Seelenthätigkeiten, werden nur wenige Reihen dieser Art, und nur sehr unvollkommene, erweckbar sein. Es können sich also in-

den Thiere keine *ursächlichen* Verbindungen der Lustthätigkeiten bilden, keine (im Gegensatz mit anderen) feststehenden und unauflöslichen Folgereihen einer Mittelthätigkeit oder mehrerer mit einer Lustthätigkeit. Die ursächliche Verknüpfung besteht nämlich in der durch unendliche Vergleichung beständig gewordenen Folge zweier Urthätigkeiten, welche sich dann, als solche, auch in den von ihnen abgeleiteten Einbildungsthätigkeiten abspiegelt*). Nun hat die unvernünftige Seele überhaupt nicht viele Einbildungsthätigkeiten; und am wenigsten sind diese so geistig stark, daß in ihnen zwischen der Erinnerung der einmaligen Abfolge ihrer Urthätigkeiten und der vielmaligen oder immerwährenden ein für das Gefühl merkbarer Unterschied sein sollte. Zwischen dem nur einmal (zufällig) und dem beständig (nothwendig, ursächlich) Verknüpften giebt es also für das Bewußtsein der Unvernunft keine Verschiedenheit; beide fallen zusammen, und es ist gleichviel, ob eines oder das andere sie zu Handlungen anregt. Und dies ist dann das erste auszeichnende Merkmal unserer *Vernünftigkeit*, insofern sie *praktisch* ist, daß sich das Aufstreben oder Niederhalten der Lust- und Unlustvorstellungen den vermittelnden Thätigkeiten anders mittheilt, wenn sie mit jenen in bloß *zufälliger* Verknüpfung, oder in *immerwährender*, d. h. in *ursächlicher*, stehn. Die Fähigkeit für die Aufnahme der letzteren in unser Bewußtsein erzeugt *allgemeine Regeln* des Verhaltens, d. h. absolut feste Verknüpfungen zweier Thätigkeitsvorstellungen der Art, daß die Vorstellung der einen, welche wir nicht aus sich selbst zur Urthätigkeit zu machen vermögen, auf die der anderen aufregend einwirkt, bei welcher die Möglichkeit dazu Statt findet. Eben so wenig aber, als den Unterschied ursächlicher Verknüpfungen von anderen, und der aus beiden hervorgehenden Handlungen, kennt die unvernünftige Seele den zwischen sittlichen und unsittlichen Gemüthsstimmungen. Denn da dieselbe der geistigen Kraft ermangelt: so wird *jede* Strebung die *ganze* Seele erfüllen, jede also, in diesem Augenblicke,

*) Vergl. Erfahrungsseelenlehre § 4.

für sich allein die ganze Werthgebung ausmachen. Von einer Störung dieser letzteren also durch den übermäßigen Strebungsraum einer Begierde (worin doch, nach meiner früheren Auseinandersetzung, die Unsittlichkeit besteht) kann nicht die Rede sein, indem ja aller Raum in jedem Falle von dem augenblicklich gegebenen Streben eingenommen ist, der von ihm in Besitz genommene also weder jemals übermäßig genannt werden, noch auf irgend etwas (außer ihm ist ja für jetzt überhaupt nichts in der unvernünftigen Seele) störend einwirken kann. Mit der Möglichkeit der Störung also fällt auch die der Ungestörtheit weg; und da überdies, wegen der geistigen Schwäche der Unvernunft, alle Strebungen sinnliche sind: so kann natürlich auf keine Weise von sittlicher Hoheit die Rede sein. Nur für vernünftige Wesen also giebt es sittliche und unsittliche Bestrebungen, und darin besteht die zweite gewiß höchst wichtige Eigenthümlichkeit der praktischen Vernunft in Vergleich mit der praktischen Unvernunft. Nun sind zwar diese beiden Vorzüge derselben keineswegs ihre einzigen; aber Kant hebt sie überall als solche hervor. Manche andere ließen zu tief bei ihm eingewurzelte Vorurtheile ihn übersehn, z. B. den hohen Vorzug, daß die Vernunft, vermöge ihrer Fähigkeit erhabene und schöne Seelenstimmungen in sich zu bilden, auch der Strebungen zum Erhabenen und Schönen fähig, während die niedere Sphäre der Thierheit auf das Streben zum Angenehmen beschränkt ist. Das Thier bildet z. B. nur seine Lust in sich und die seiner Jungen, seines Herrn, und was sonst noch (immer nur wenig) in seinem engen Gesichtskreise Platz findet, kann also auch nur diese begehren. Dagegen Lustvorstellung und Strebung des vernünftigen Wesens sich auf alle übrigen vernünftigen Wesen, auf Familie, Stadt, Volk, Welt, ja selbst auf eine gewisse Nachbildung der Lust des unendlichen Wesens ausdehnen, und seine Strebungen also der höchsten Erhabenheit fähig werden. Eben so strebt es auch nach dem Schönen, wo irgend und wie es in ihm

erregt worden sein mag, was Kant, wie gesagt, durch sein bekanntes Vorurtheil irre geführt, daß unser Urtheil über das Schöne ohne Reiz, ohne Interesse sei, verkannte. Gefühle des Schönen und Erhabenen, wenn sie ohne Urreiz wiedergeweckt werden, erscheinen eben so wohl als Strebungen zur Urvollkommenheit, als die Gefühle des Angenehmen; und daß wir nicht auf diese letzteren Strebungen beschränkt sind, macht einen höchst schätzbaren Vorzug unserer vernünftigen Natur aus.

Wir werden nun, theurer Freund, im Stande sein, die Kantische Ausdrucksweise und die ihr zum Grunde liegende Begriffsbildung vollständig zu beurtheilen. Was also zuerst den Ausdruck „*praktische Vernunft*" betrifft: so ist es augenscheinlich, daß wir ihn insofern verwerfen müssen, als er sich auf eine *besondere Gattung* praktischer Thätigkeiten in der menschlichen Seele, die nämlich, welche *allgemeine Gesetze* enthalten, beschränken soll. *Alle* menschlichen Thätigkeiten nämlich, die praktisch sind, gehören zur praktischen Vernunft, selbst die sinnlichen nicht ausgeschlossen, eben so, wie wir früher auch unsere sinnlichen Wahrnehmungen als vernünftige bezeichneten im Gegensatz mit den thierischen. Auch die sinnlichen Bestrebungen nämlich entbehren in vernünftigen Wesen der Vernünftigkeit so wenig, daß vielmehr die Möglichkeit aller übrigen vernünftigen Bestrebungen aus dem vernünftigen Charakter der *Sinnlichkeit* hervorgeht. Begehrtest Du nicht, eine angenehme Farbe oder Gestalt zu sehn, ganz anders, als ein Thier: so würdest Du auch weder über Deinen Lebensplan nachdenken, noch etwa für das Wohl unseres Staates thätig sein können. Zur praktischen Vernunft also gehören *alle* praktischen Thätigkeiten vernünftiger Wesen; und wenn Kant und Andere nur einige derselben als vernünftige hervorgehoben: so ist dies daraus abzuleiten, daß diese letzteren in unvernünftigen Seelen gar nicht, die aus dem Begriff der praktischen Vernunft ausgeschlossenen in ihnen, wenn auch verschiedenartig, dennoch

gefunden werden. Besteht nun aber der Unterschied zweier Dinge nicht allein in ihren auffallendsten Verschiedenheiten, sondern auch in den geringeren, von welchen häufig, als Grundverschiedenheiten, jene nur Ableitungen und Entwickelungen sind: so ist die Kantische Begriffsbestimmung der praktischen Vernunft ohne Zweifel höchst mangelhaft. Dasselbe gilt von den übrigen Begriffsbestimmungen. Er unterscheidet Maximen, subjektive praktische Grundsätze, als nur für den Willen des Subjekts gültig, von objektiven, für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültigen; aber er hat gewiß unrecht, wenn er unsere sittlichen Strebungen auf diese beschränkt. Die eigentlichen sittlichen Imperative sind eben so subjektive Strebungen, als die auf das Angenehme gerichteten. Der sittliche Imperativ befiehlt uns doch zunächst nicht im Allgemeinen „Sei wohlthätig!" sondern „Thue wohl in diesem bestimmten Falle!", und gilt also nur für mich, nicht für meinen Nachbar und Andere, deren besondere Lage ihnen vielleicht Wohlthun hier sittlich verbietet. Willst Du aber sagen, jenes allgemeine Gesetz sei doch objektiv, d. h. für Alle gültig: so habe ich dagegen weiter nichts einzuwenden; nur ist dann das sinnliche Luststreben eben so objektiv. Denn objektiv (ein etwas unpassender und viele Irrthümer veranlassender Ausdruck) bedeutet ja doch nichts anders, als allgemein-subjektiv; objektiv also ist jede Strebung, inwiefern sie eine allgemeine, von besonderen Bestimmungen einzelner Subjekte unabhängige ist. Zu dem allgemeinen Gebote: „sei wohlthätig" bin ich nur gelangt, indem ich die an einzelne Subjekte ergehenden Mahnungen, von allen ihren Besonderheiten absehend, durch Allgemeinung zusammenfaßte; was hindert mich aber, dasselbe auch bei den Strebungen zum Angenehmen zu thun? „Erstrebe angenehmen Umgang!" ist ein eben so objektivgültiger Imperativ, als irgend ein sittlicher, indem ja diese letzteren eben so, wie jener, bei jedem Menschen besondere Bestimmungen erleiden, und nicht für jeden Augenblick gelten.

Daher denn auch wahrhaft kategorische Imperative bei Kant eigentlich nur die Verbote des Unsittlichen sind, also die verneinenden; die der Tugend aber immer gewissermaßen in der Luft schweben, und auf eine besondere Veranlassung harren müssen, welche ihnen, durch Verwandlung ihrer unnatürlichen Objektivität in die beschränkteste Subjektivität (in die Gültigkeit für einen besonderen Zustand eines besonderen Subjektes) Leben und Wahrheit giebt. Was würde man aber wohl von einer Naturwissenschaft sagen, welche nur verneinende Urtheile enthielte, nur versicherte, dieses oder jenes Metall sei nicht grün, nicht blau rc., ohne uns das Geringste von seiner wirklichen Beschaffenheit wissen zu lassen? Eben so auch hier. Eine Sittenlehre, welche sich auf allgemeingültige Gebote beschränkt, leistet eben dadurch auf alles wahre Leben Verzicht, und muß sich, wie eine Naturlehre, welche nur allgemein gültige Eigenschaften der Naturprodukte aufstellen wollte, zur äußersten Leerheit und Inhaltlosigkeit bekennen, wie das leider die Sittenlehren der Kantischen Schule nur zu auffallend wirklich thun. Und überhaupt kann ja der Unterschied von allgemein und von einzeln-gültigen Strebungen, als ein rein logischer, und der sich überall anwenden läßt, wo nur Allgemeinung oder überhaupt wissenschaftliche Behandlung möglich ist, für die Sittenlehre von keiner besonderen Bedeutung sein. Als schön und erhaben gefühlt werden freilich sittliche Gemüthsstimmungen von allen Menschen, welche ihrer Nachbildung überhaupt fähig sind; aber begründet das einen allgemeinen kategorischen Imperativ? Dann müßte ja auch ein solcher an jeden ergehn, der die Idee eines schönen oder erhabenen Werkes in der Kunst oder im Leben schön oder erhaben findet. Aber nicht Alle haben die Geschicklichkeit oder die Kenntnisse, nicht Alle den Beruf, es auszuführen; und genau wie diese Imperative, so sind auch die sittlichen, wo sie als wahrhaft imperativisch erscheinen, immer auf ein einzelnes Subjekt und ein einzelnes Objekt gerichtet. Dagegen das

Gefühl des Unsittlichen zwar allgemein und für immer gültige Unlustſtrebungen oder Imperative begründet, aber nur unterdrückend wirkt, und daher die Aufgabe der Sittenlehre nicht für sich allein ausfüllen kann.

Kant theilt ferner die Imperative in hypothetische und kategorische. Zu den letzteren, lieber Karl, müßten wir nun, da wir den Unterschied allgemein- und einzelngültiger Willensbestimmungen als für die Sittenlehre nicht charakteristisch erkannt, auch die Strebungen des Angenehmen, des Schönen, des Erhabenen rechnen, die ja eben so (was Kant, außer der objektiven Nothwendigkeit, als das Eigenthümliche der kategorischen Imperative anführt) für sich selbst, und nicht in Beziehung auf einen anderen Zweck, eine Handlung fodern (eigentlich eine durch Handlungen zu erreichende Seelenstimmung: denn Handlungen sind ja ververmittelnde Thätigkeiten, werden also immer nur in Beziehung auf andere Thätigkeiten gefodert). Die hypothetischen Imperative aber bilden überhaupt keine besondere Gattung des Imperativischen. Was in ihnen ursprünglich gefodert wird, kann angenehm, oder schön, oder erhaben, oder sittlich, oder was sonst sein; sie selbst aber sind ursächliche Verknüpfungen, welche an sich von allem imperativischen Charakter unabhängig, für die Erkenntniß eben dieselben, als für das praktische Gebiet sind. Das Imperativische in ihnen ist also nur abgeleitet, nur fremdher auf sie übergetragen. Wer etwas Nützliches begehrt, entweder für einen bestimmten Zweck oder für die Glückseeligkeit überhaupt, begehrt eigentlich diese letzteren, und die Maxime oder das Gesetz, welche ihn von dieser Strebung zu der Strebung einer Handlung leiten, ist nur die mehr oder minder feste Verknüpfung der der ursprünglichen Strebung angehörigen Lustvorstellung mit der Vorstellung einer Mittelthätigkeit. Daß aber die Lustvorstellung hier Strebung ist, kann ja für die Verknüpfung selbst gleich gelten, und sie würde dieselbe sein, wenn sie strebungslose Lusteinbildung wäre. Für die

Theorie der Sittlichkeit also ist auch diese Unterscheidung von keinem Nutzen, da ja solche Verknüpfungen sich ebensowohl bei Lustthätigkeiten der sittlichen Lust, als bei den übrigen vorfinden.

Noch ist uns die Unterscheidung von materialen und formalen praktischen Principien übrig. Diese nun ist allerdings für die Sittenlehre von Bedeutung, und die Anwendung des Satzes, daß kein materiales Princip zu einem sittlichen Gebote tauge, hätte sehr fruchtbar werden können; nur daß Kant überall selbst ihm Hohn spricht, und nicht nur unbewußt, sondern selbst bewußt, und in ausdrücklichen Behauptungen, die sittlichen Gebote material bestimmt. Richtig gefaßt, enthält jener Satz dasselbe, was wir deutlicher in der Behauptung ausgesprochen haben, daß für die Sittlichkeit jedes Begehren, wenn es nur nicht die Werthgebung störe, gleichgültig sei, indem kein Begehren an sich, sondern nur durch merklich großen Strebungsraum unsittlich genannt werden könne. Dies ist die richtige formale Bestimmung des Unsittlichen, so wie der, in Vergleich mit den gewöhnlichen Seelenstimmungen, geringere Strebungsraum die des Sittlichen, während Kant in der angeblichen Allgemeingültigkeit der sittlichen Gesetze eine falsche formale Bestimmung desselben aufstellt, und, um zu einem Inhalt für jene zu gelangen, überall zu der verworfenen materialen Bestimmung derselben zurückkehrt. Dies nun wurde ihm dadurch möglich, daß allerdings, da eine jede Handlung doch ein Objekt haben muß, auch jede sittliche Strebung eine materiale ist, eine aus der Lustvorstellung eines Objektes hervorgehende, indem ja sogar die sittliche Tugend, sobald sie Gegenstand unseres Strebens wird, eben Gegenstand desselben, das Streben selbst also ein gegenständlich (material) bestimmtes ist. Nur daß in keinem Falle die besondere gegenständliche Bestimmung des Strebens zugleich auch seinen sittlichen oder unsittlichen Charakter bestimmt; selbst den letzten Fall nicht ausgenommen: denn auch das Streben

nach sittlicher Vollkommenheit kann unsittlich sein, wenn es als abgeleitetes, z. B. aus einer unsittlichen Furcht vor ewigen Strafen, oder einem unsittlichen Begehren ewiger Belohnungen, hervorgeht.

So wäre denn, theurer Freund, die Aufgabe gelöst, welche Du mir gestellt hast. Der Kantische Begriff der praktischen Vernunft, so wie die meisten mit ihm in Verbindung stehenden, haben sich als unrichtig, oder doch für unsere Wissenschaft unwichtig, gezeigt; und das einem jeden von ihnen zum Grunde liegende Wahre ist deutlicher hervorgetreten. Eh ich jedoch, lieber Karl, meinen Brief schließe, muß ich mich eines Sprachgebrauchs wegen rechtfertigen, über welchen Du mir vielleicht im Stillen Vorwürfe gemacht hast. Kant nämlich beschränkt das Imperativische oder, wie er es auch ausdruckt, das Nöthigende, auf seine praktische Vernunft, und würde sich dieses Ausdrucks schwerlich von sinnlichen Strebungen bedient haben. Ich aber habe auch diese letzteren als imperativisch wirkend aufgeführt. Und warum sollte ich auch nicht? Ein Drängen gegen die übrigen Thätigkeiten ist die sinnliche Strebung eben so wohl, als die sittliche; eine Nöthigung aber, oder ein nothwendiger Sieg kommt an sich der einen so wenig, als der anderen, zu, sondern nur in dem Falle, daß sie die stärkere ist. Sind nämlich mehrere Strebungen mit einander im Streit: so wird allemal diejenige das Uebergewicht erhalten, deren Strebungsthätigkeiten (unter welche wir, der mitgetheilten Strebung wegen, auch die vermittelnden Thätigkeiten rechnen) den größten Lust- und Luststrebungsraum, und zugleich den geringsten Unlust- und Unluststrebungsraum in der Seele einnehmen. Und ist nun auch freilich die Art und Weise der Lust und des Strebens eine verschiedene bei dem Angenehmen und bei dem sittlichen Gesetze: so sind doch beide eben Strebungen, denen eine nach Naturgesetzen beschränkte (keine absolute) Nöthigung zukommt, dasjenige also, was auch Kant das Imperativische

nennt. Ob nun dasselbe bloß gegen mich einzelnes Subjekt, oder zugleich gegen alle vernünftigen Wesen imperativisch wirkt, davon habe ich kein Gefühl, oder dadurch wird es nicht mehr und nicht weniger imperativisch; und ich sehe also keinen Grund, warum man nicht diesen Ausdruck eben sowohl von einzelnen Begehrungen, als von allgemeinen Vorschriften brauchen soll. Wäre es auch nur mir allein, und außer mir keinem Anderen ein Imperativ, Dir in Allem zu Gefallen zu sein, worin ein Freund dem anderen zu Gefallen sein kann: dennoch würde ich, das glaube gewiß, lieber Karl, mit ganz demselben Eifer diese wissenschaftlichen Erörterungen für Dich ausarbeiten, als wenn dies neben mir auch all den unendlich vielen vernünftigen Wesen aufgetragen wäre, welche jemals gedacht, und noch denken, und einst denken werden. Meine Verpflichtung würde vielmehr durch dies Letztere eher verringert als vermehrt werden.

Achtzehnter Brief.

Deine Bemerkungen über Kant, lieber Karl, haben mich lebhaft an das erinnert, was ich Dir früher einmal über den allmäligen Fortschritt der Philosophie, und auch unserer philosophischen Wissenschaft, mittheilte. Gewiß, alle verschiedenen Systeme der Sittenlehre enthalten etwas Wahres; nur daß man diesen Satz nicht so deute, wie es oft zum Nachtheil eines regen wissenschaftlichen Strebens aus träger Duldsamkeit geschieht, daß auch für jede Zukunft überall nur etwas Wahrheit, und nie die klare, volle Wahrheit möglich sei. Vielmehr kann und wird diese erscheinen; und ich will Dir nicht verhehlen, lieber Karl, daß ich die Dir mitgetheilten Grundsätze für das Morgenroth ihres Aufgangs halte. Ist erst ihr Tag angebrochen, haben wir eine auf gründliche seelenwissenschaftliche Beobachtungen gebaute, wahrhaft allgemein geltende Sittenlehre: dann erst wird es auch möglich sein, die früheren auf sie gerichteten Bestrebungen klar und

gerecht zu würdigen, dann erst werden wir eine Geschichte der Sittenlehre erhalten. Der Principien, auf welche man früher die Sittenlehre gegründet hat, sind nicht so gar viele, und alle treffen in dieser oder jener Hinsicht mit der Wahrheit zusammen, der Abirrungen von derselben zeigt uns die Geschichte, dem ersten Anscheine nach, zwar eine große Anzahl, aber diese wird sich sehr vermindern lassen, wenn man nur erst gelernt hat (eben durch eine gründliche Erörterung aus der Seelenlehre), durch die Worte des Unterschiedes hindurch die wahre philosophische Grundlage zu erkennen. Bis jetzt freilich hat man das noch nicht gelernt. Mich überläuft jedes Mal ein ärgerliches Gefühl, wenn ich bei Tennemann und ähnlichen Geschichtschreibern sehe, wie sie so gar kein Auge haben für dasjenige, was die Philosophen eigentlich mit ihren Sätzen gewollt, und bald das Gleichartige als entgegengesetzt, bald das Entgegengesetzte als gleichartig darstellen. Da wird dann der doch selbst auf so schwachen Stützen ruhenden Kantischen Philosophie der höchste Richtersitz eingeräumt; was von früheren Ansichten mit ihr in zufälligen Ausdrücken übereinstimmt, vielleicht ohne wirklich dasselbe sagen zu wollen, als Ahnung, als Weissagung von ihr belobt, die ihr entgegengesetzten Ansichten aber mit vornehmem Mitleiden entschuldigt. Nicht etwa in beiläufigen Endurtheilen, sondern meistentheils findet sich der beschränkte Hinblick auf sie schon von vorn herein; und indem der Verfasser selbst seine Quellen schon in diesem Sinne las, erfahren wir nicht selten gerade von den wichtigsten Lehrsätzen wenig oder nichts. Auch dieser Uebelstand, lieber Karl, wird verschwinden; wir werden eine Geschichte der Philosophie erhalten, welche alle Meinungen und Behauptungen im Verhältniß zu ihrem wahren Grunde, zu dem sich immer gleich bleibenden Erkenntnißtriebe unserer Seele, und zu der sich eben so gleich bleibenden, für die Erkenntniß gegebnen, allgemein menschlichen Weltanschauung in das rechte Licht stellt, und die Irrthümer und Vorurtheile absondert, durch welche ihnen die Wahrheit

verdeckt wurde. Dann wird Manches als ähnlich oder gleich erkannt werden, was man jetzt im strengsten Gegensatze einander gegenüberstellt.

Da ich in diesen Tagen, theils für unsere Mittheilungen, theils auf andere Veranlassung, mehrere Darstellungen der Sittenlehre früherer Zeiten wieder durchblätterte, bin ich auf manche lehrreiche Parallele dieser Art gerathen. Eine wenigstens kann ich mich nicht enthalten, Dir mitzutheilen. Welche moralischen Systeme sollte man wohl, so wie sie uns von den Geschichtschreibern der Philosophie dargestellt werden, für verschiedenartiger halten, als das der Stoiker, und das des bekannten Smith, der sich durch sein Werk über die Natur und die Ursachen des Nationalreichthums so allgemeine Hochachtung erworben hat! Jene machten, wie es heißt, die Vernunft zum Princip der Sittenlehre, und stellten als ihr höchstes Gebot auf, daß man mit der Natur übereinstimmig lebe; dieser leitete (so für sich hingestellt, räthselhaft genug) die Moral aus der Sympathie her. Und dennoch stehn beide Ansichten, wenn wir durch den Nebel der unwesentlichen Verschiedenheiten in der Ausdrucksweise hindurchdringen, in dem Wesentlichen eben nicht weit auseinander.

Smith setzt das Wesen der Tugend darin, daß uns möglich sei, in jedem Augenblick, mag sie auch treffen was da will, mit ihren Regungen übereinzustimmen. „Wenn die ursprünglichen Leidenschaften desjenigen (sagt er), den ein Vorfall hauptsächlich angeht, mit den sympathetischen Regungen des Zuschauers in einer vollkommenen Harmonie stehn: so hält dieser sie nothwendig für richtig und schicklich, und ihren Gegenständen angemessen. Wenn er hingegen, sobald er sich selbst in eben den Fall setzt, findet, daß sie mit dem, was er selbst fühlen würde, nicht zusammentreffen: so müssen sie ihm nothwendig unrichtig, unschicklich, und den Ursachen, die sie erregten, nicht gemäß vorkommen. Die Leidenschaften Anderer, als ihren Gegenständen

angemessen, billigen, heißt daher nichts anders, als wahrnehmen, daß wir völlig mit ihnen sympathisiren; sie als solche misbilligen, heißt nichts anders, als das Gegentheil bemerken." — Diese Angemessenheit (propriety) ist ihm dann Tugend, die Unangemessenheit Untugend; und er unterscheidet dem gemäß zwei Arten von Tugenden, die liebenswürdigen und die ehrwürdigen. „Auf diese zwei verschiedenen Bemühungen (heißt es an einer anderen Stelle), auf die des Zuschauers, an den Empfindungen der Hauptperson Theil zu nehmen, und auf die dieser letzteren, seine Regungen auf den Grad herabzusetzen, zu welchem der Zuschauer ihm folgen kann, gründen sich zwei verschiedene Klassen von Tugenden. Die sanften, die gefälligen, die liebenswürdigen Tugenden, die Tugenden der freundlichen Herablassung und der gütigen Menschlichkeit, gründen sich auf die erste. Die großen, die erhabenen, die ehrwürdigen, die Tugenden der Selbstverleugnung und der Selbstbeherrschung, die uns zu Herren über unsere Leidenschaften machen, und uns die Stärke geben, alle Regungen unserer Natur dem, was unsere eigne Würde, unsere Ehre, und der Anstand in unserer Aufführung fodert, zu unterwerfen, diese nehmen ihren Ursprung in der anderen". —

Du siehst leicht, theurer Freund, nicht eigentlich die Sympathie, sondern die Möglichkeit der Sympathie des gleichgültigen Zuschauers, des Leidenschaftlosen, macht nach Smith das Wesen der Tugend aus. Das Sympathisiren ist im Grunde weiter nichts, als die gewissermaßen zufällige Art und Weise, wie wir gewöhnlich zu unseren Urtheile über Sittlichkeit und Unsittlichkeit gelangen, Nichts mehr also als der Weg, der ja nicht wesentlich zum Ziele gehört. Wir können also davon absehn, ohne daß die Ansicht dieser Sittenlehre dadurch beeinträchtigt wird: denn es bedeutet doch eigentlich nicht viel mehr, als was auch wir vorangeschickt, daß man, zum Behuf eines gründlichen Urtheils über einen Menschen, seine Seelenstimmung vollständig

in sich nachbilden müsse. Nicht aber in diesem Nachbilden selbst, sondern in dem Urtheil, welches durch dieses Nachbilden entsteht, müssen wir das Wesen des Sittlichen suchen. Stellen wir also alles Beiwerk bei Seite: so besteht auch nach Smith's Ansicht das Wesen der Sittlichkeit in der steten *Leidenschaftlosigkeit*, oder, wie wir es ausgedruckt, in der Abwesenheit jedes übermäßigen Strebungsraumes einer Begierde. Denn nur in diesem Falle wird ja der gleichgültige Zuschauer die Seelenstimmung des Handelnden mit der seinigen übereinstimmend oder sympathisirend finden, während bei dem Gegebensein eines solchen übermäßigen Strebungsraumes, eben dieser den Unterschied machen wird zwischen beiden, und dadurch die Sympathie verhindern. Auch von meiner Theorie also ist die Smith'sche, dem tiefsten Grunde nach, nicht verschieden, nur daß freilich nicht bloß seine Ausleger, sondern auch schon er selbst das *Beiwerk* nicht selten zum *Hauptwerk* macht, und dafür dieses hinter jenem zurücksetzt. So leugnet er z. B. gänzlich die Möglichkeit der Entstehung des Sittengesetzes aus einer anderen Quelle, als aus der Sympathie. „Wäre es möglich (behauptet er) daß ein menschliches Geschöpf in einem einsamen Orte, ohne allen Umgang mit Menschen, zu männlichen Jahren aufwachsen könnte: so würde es eben so wenig Begriffe von seinem eignen Charakter, von dem Verdienst oder von der Schuld seiner Empfindungen und Handlungen, von der Schönheit und Häßlichkeit seiner Seele, als von der Schönheit und Häßlichkeit seines Gesichtes haben." — Eine durchaus falsche Behauptung: denn auch der bloße Wechsel unser eignen Seelenstimmungen, ohne alle Mittheilung fremder, wird uns durch die Wiedererweckung leidenschaftloser Stimmungen, wenn wir leidenschaftlich bewegt sind, und leidenschaftlich bewegter bei jenen, den Unterschied zwischen beiden, und also zwischen Unsittlichkeit und Nichtunsittlichkeit zum Bewußtsein bringen. Und überhaupt hätte die Begründung dieses letzteren auf jenem klarer hervorgehoben werden müssen. Die Sympathie kann uns

zu fortreißen auch gegen unsere sittliche Ueberzeugung. Der Jähzornige kann mit dem Jähzornigen sympathisiren, auch wenn ihm dieser ganz fremd ist, und ihn der Gegenstand seiner Wuth nicht angeht, und dennoch ist Jähzorn unsittlich, und kann im Grunde der Seele von dem Sympathisirenden selbst so beurtheilt werden, der dann über sich und jenen zugleich das misbilligende Urtheil spricht. Nun ist dieses zwar wiederum ein Nichtsympathiren, und insofern die Smith'sche Ansicht gerechtfertigt; aber die Möglichkeit eines solchen Widerspruchs in der Sympathie hätte er bemerken, und dadurch auf eine andere schärfere Bestimmung der Sittlichkeit, mit Beiseitsetzung der Sympathie, geführt werden sollen. Nach seiner Darstellung also tritt das Wesentliche zurück hinter dem Unwesentlichen, und obgleich ihm die Wahrheit vorschwebte, vermochte er ihrer Auseinandersetzung dennoch nicht die gehörige Klarheit zu geben.

Urtheile nun selbst, lieber Karl, ob nicht die Begründung der stoischen Sittenlehre genau dieselbe ist. Was Smith Angemessenheit gegen die Empfindungen des gleichgültigen Zuschauers nennt, heißt den Stoikern der Natur angemessen leben. Zwei Ausdrücke, die ganz das Gleiche bezeichnen:*) denn der Natur werden wir doch auf keine andere Weise inne, sie ist für uns nichts anderes, als die Empfindung des leidenschaftlosen Menschen. Ja in den Ausdrücken selbst findet sich in manchen Stellen eine ausnehmende Uebereinstimmung. Wer der Natur folgt, sagen die Stoiker, der thut nichts von dem, was zu verbieten pflegt die allgemein menschliche Vernunft (ὁ λόγος ὁ κοινός), welche die allgemeine Vernunft ist, die sich über Alles verbreitet, und in Zeus selbst, dem Regierer der Welt, ist. Darin eben

beſteht

*) Versteht sich, wo es, wie hier, auf die Werthgebung der Natur ankommt. Denn diese entsteht durch das Maß der Lust, welches die Empfindungen der Natur, ihrem ursprünglichen Charakter nach, mit sich führen, und in den daraus unmittelbar abgeleiteten Gerebungen, als den Reproduktionen jener Lustthätigkeiten, mit Ausschluß jedes Strebungsraumes.

bestehe die Tugend und das Wohlbefinden des glückseligen Lebens, wenn wir alles thun in Uebereinstimmung des jedem inwohnenden Geistes mit dem Willen des Weltalls. — Was, lieber Karl, ist nun hier diese allgemeine Vernunft anders, als das sympathisirende Subjekt in der Smithschen Ansicht, nur daß diese mehr subjektiv faßt, was dort objektiv ausgedruckt ist? Auch sprechen es die Stoiker oft genug deutlich aus, daß die Quelle des Unsittlichen in durch Leidenschaften verkehrten und verfälschten Vorstellungen vom Guten und Uebel bestehe, in einer Störung also, wie wir es bezeichneten, der Werthgebung durch eine übermäßige Strebung. Bilden wir diese nach: so ist es ja der allgemein-menschlichen, der leidenschaftlosen Vernunft unmöglich, zu sympathisiren. Die Stoiker also und Smith treffen mit ihren Ansichten zusammen, treffen zusammen mit unserer schärfer gefaßten Theorie, und, wenn wir das Wesentliche herausheben, auch mit Kant, so sehr man die Theorie dieses letzteren, als ganz neu, und allen früheren weit vorzuziehn, gepriesen hat. Wenn Kant verlangt, man solle sich fragen, ob man eine Maxime als allgemeines Naturgesetz wollen könne: so heißt ja dies dasselbe, als: frage Dich, ob der gleichgültige Zuschauer wohl mit Deinen Trieben übereinstimmen würde, oder ob sie der allgemein menschlichen Vernunft angemessen sind. Nur ist der Kantische Ausdruck dieses Princips offenbar der unbestimmteste, schwankendste, und daher von dem geringsten wissenschaftlichen Werthe unter diesen dreien, weil er uns ganz ungewiß läßt über die Art, wie wir die Maxime auffassen sollen,*) während die anderen beiden ausdrücklich ein Versetzen in die Person des Handelnden, also ein Uebertragen auch seiner ganz besonderen äußeren Lage auf uns, verlangen.

Ein Fehler aber ist diesen drei Systemen, und überhaupt allen mir bekannten, gemeinsam, der nämlich, daß sie Eine Regel suchen, welche allgemeines Gesetz werden, oder die Angemessenheit mit der Natur repräsentiren, oder mit welcher die Seelenstimmung des Zubeurtheilenden sympathisiren soll.

*) Vgl. S. 37 — 44.

Es ist dies ein Tadel, welchen auszusprechen, unsere Untersuchungen mir schon oft Gelegenheit gegeben haben, den Du aber vielleicht jetzt erst mit voller Klarheit verstehn wirst. Der sittlichen Gemüthsstimmungen nämlich und der nicht unsittlichen giebt es unzählige, so unzählige, daß sie, wie die Gebilde der Einbildungskraft (oder vielmehr, als Gebilde der Einbildungskraft: denn das sind sie in der That) keine Berechnung, keine Umgränzung zulassen. Hebt man nun aus dieser unendlichen Anzahl eine beschränkte Anzahl, oder gar Eine Seelenstimmung heraus, an welcher man alle anderen zu messen unternimmt: so muß man nothwendig (und wäre auch die hervorgehobene die höchste) gegen alle übrigen unbillig werden, indem man die nicht unsittlichen, als unsittlich, verwirft. Verschiedenheit der Werthgebung, ja selbst-Beschränktheit und Niedrigkeit, oder Verrückung derselben, sind von Unsittlichkeit scharf zu scheiden, die ja bei jeder Werthgebung Statt finden und nicht Statt finden kann. Die Gattungen der Lust und Unlust, welche einen Menschen bei seinen Handlungen bestimmen, und ihr Lustraum, wäre er auch bei einigen derselben unnatürlich gesteigert oder gering, sind in Bezug auf Sittlichkeit oder Unsittlichkeit gleichgültig. Aber die Kantische Philosophie, wie ich Dir oft gezeigt, beurtheilt die Tauglichkeit für eine allgemeine Gesetzgebung nach der auf ihrer Weltansicht begründeten Werthgebung; die Stoiker haben ihre Norm für das, was der Natur der Dinge angemessen ist oder nicht, und wer eine andere Norm hat, heißt unsittlich; und eben so berücksichtigt auch Smith die Möglichkeit nicht, daß ja das Nichtsympathisiren mit der Seelenstimmung des Handelnden aus der Verschiedenheit unserer Werthgebung hervorgehn, und nur der Lustraum einer Begierde bei einem Anderen größer als bei uns sein kann, während ihr Strebungsraum sich in den gewöhnlichen Schranken hält. Dasjenige also, was sie uns als das Wesentliche der Sittlichkeit und Unsittlichkeit darstellen, ist noch nicht genug von aller frem=

den Beimischung geläutert; es ist nicht das Sittliche und Unsittliche an sich, sondern ein Produkt aus diesem und einem ihm fremden Elemente. Als solches findet sich bei Einigen eine eigenthümliche Beschaffenheit der Grundstimmung (des Temperaments), bei Anderen eben so eigenthümliche, in der besonderen Lage begründete Neigungen, was doch beides der unrechtmäßig erhobenen Norm nicht einmal einen Vorzug vor anderen ertheilt; bei manchen Systemen freilich solche Zwecke, welche des höchsten Preises würdig sind, Ideale der edelsten Werthgebung, woraus aber eine desto größere Ungerechtigkeit entsteht in der Bestimmung des Unsittlichen, da ja dem Ideale noch wenigere Seelenstimmungen gleichkommen, als denjenigen Werthgebungen, welche selbst in einer niederen Region des Edlen liegen. Erinnere Dich nur, lieber Karl, wie Kant über den Selbstmord urtheilt. Nach meiner Ansicht ist unser Leben freilich ein Gut von sehr großem Werthe, aber doch keins von absolutem, keins, in Vergleich mit welchem es nicht noch ein höheres gäbe; es ist also wohl möglich, daß jemand ohne Unsittlichkeit sich selbst tödten kann. Es kommt darauf an, was ihm, nach seiner eigenthümlichen Werthgebung, sein Leben ist, ob bloß Athmen und Essen und Vegetiren (als welches wir es zunächst und unmittelbar fühlen), oder die Wiege der höchsten und edelsten Güter für sich und für Andere. Es kommt ferner darauf an, was er durch Aufopferung seines Lebens zu erreichen oder zu vermeiden denkt; und wenn hier, nach seiner wahren Werthgebung, das Urtheil gegen das Leben fällt: so wird er es ohne Unsittlichkeit verlassen können. Unsittlich ist der Selbstmord nur, wenn in der That, was wir opfern, mehr Werth für uns hat, als was wir erstreben, eben so also, wie jede andere Handlung, nur in dem Falle, wenn er aus einer übermäßigen Lust- oder Unlust-strebung hervorgeht. Kant, wie Du weißt, erklärt den Selbstmord für in jedem Falle unsittlich. Woher das? Das irdische Leben, antwortet er, wenn auch an sich zunächst nur irdisch ist, was

wir zerstören, ist doch die Bedingung, an welche die Erfüllung aller Sittengesetze für uns geknüpft ist. Wer also sein Leben zerstört: zerstört, so viel an ihm ist, die Sittlichkeit. Denn daß das sittliche Subjekt in einem anderen Leben auferstehn könne, das darf, als die Kräfte unseres Erkenntnißvermögens übersteigend, keine Berücksichtigung von uns erhalten. — Aber diese feine Klügelei, welche kaum selbst nach Kantischen Grundsätzen gegen allen Zweifel sich möchte zu halten vermögen, kann doch unmöglich weiter, als über Kant und seine treusten Schüler, ihre Verbindlichkeit erstrecken. Denn wenn nun jemand ein künftiges Leben nicht nur für logisch, sondern selbst für anschaulich gewiß hält? Und wenn ihm sein Leben nicht nur nicht der Keim eines höheren Reiches der Sittlichkeit in sich und Andern, sondern nichts als eine traurige Last ist, von der er nur Mühsal und Beschwerden erwartet, unter welchen sein Geist eben sowohl, als sein Körper, schmählich erliegen wird? Er mag in beiden Hinsichten irren; aber das macht ihn doch eben nur zu einem Irrenden, seine Sittlichkeit wird dadurch nicht gefährdet. Nur die Weltansicht, welche ein Mensch wirklich in sich trägt, nicht diejenige, die er in sich tragen könnte, wenn er z. B. Kants Schriften studirt hätte, darf bei seiner Beurtheilung zum Grunde gelegt werden. Neulich las ich (wo, erinnere ich mich nicht gleich) ein rührendes Beispiel von einem gewiß nicht unsittlichen Selbstmorde, welches ich Dir mittheilen will. Ein junger Franzose, von vornehmem Geschlechte, und erst wenige Jahre verheurathet, muß in der Revolution aus den Gränzen seines Vaterlandes fliehen, und seine Frau, die er über Alles liebt, mit einem kleinen Kinde zurücklassen. Mit blutendem Herzen denkt er des Zustandes der Verlassenen: denn als Gattinn eines Emigranten, muß sie ihr ganzes Vermögen verlieren, und so ohne Rettung in der drückendsten Noth ihr Leben kümmerlich hinbringen. Und er, der Unglückliche, der Nichtswürdige, wie er in diesem Augenblicke sich erscheint, ist die Ursache dieses Elendes, und kann doch nichts

zu seiner Verminderung thun, nicht einmal sie trösten, da er für immer verbannt, und für sie so gut als todt ist. Diese Gedanken schweben unaufhörlich vor der Seele des Gequälten; bei seiner Ankunft in Köln, da ihn auch der Rhein von der Geliebten trennen soll, steigen sie zur fürchterlichsten Pein. Da endlich zeigt sich ihm Ein Rettungsmittel, und er umfaßt es mit glühender Sehnsucht. Nachdem er in wenigen Zeilen seinen Wirth beschworen, mit Verheimlichung seiner Todesart, seiner Frau den Todtenschein zu überschicken, welcher ihr sein Vermögen sichern wird, verschließt er sich in sein Zimmer, und stürzt in seinen Degen. — Willst Du, lieber Karl, auf diesen Selbstmörder den ersten Stein werfen? Bedenke, was ihm sein Leben war. Nicht das Mittel, dem Sittengesetze in der Welt einen festeren Thron zu errichten: denn sein Vaterland, für welches er thätig gewirkt, war ihm für immer verschlossen, und eine andere Welt kannte er nicht. Diejenige Welt aber, welche außer dem Vaterlande noch für ihn da war, seine Familie, wurde durch sein Leben unglücklich, durch seinen Tod, wie er glaubte (da er selbst doch auch lebend für sie todt war), wenigstens in geringerem Maße unglücklich. In diesem Gedanken nur lebte seine Seele, alle andere Werthgebung war für sein Bewußtsein verschwunden. Nicht das Leben also (wie es Kant fälschlich, als für alle Fälle geltend, darstellt), sondern der Tod erschien ihm als die Bedingung, an welche alles sich knüpfte, was er für das Wohl der Welt zu wirken sich verpflichtet fühlte. Es konnte das freilich die Folge einer unsittlichen Schwäche sein; aber es kann auch ohne Unsittlichkeit gedacht werden, als das reine Ergebniß der ihm durch seine Lage gewordenen Werthgebung. Er hätte freilich bedenken können, wie schnell oft das Schicksal der Menschen sich ändert, hätte bedenken können, wie viel Gutes er mit dem ihm anvertrauten Pfunde unter Gottes Beistand zu wirken vermöge, und daß das Leben der Seinigen in der Hand dessen liege, der allmächtig und allwissend und allgütig das Geschick der Staubgebohrnen lenkt.

Das würde seine bange Seele mit Ruhe erfüllt, und den Seinigen eine kräftige Stütze an ihm erhalten haben. Aber er bedachte es nicht, und das ist Mangel an Weisheit, an religiösem Glauben ꝛc., aber nicht Unsittlichkeit. Fichte selbst kann sich des Urtheils nicht enthalten: „Der Entschluß zu sterben, ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb, sich zu erhalten; und der Entschluß zu sterben, ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübte Selbstmord — die mehrsten werden in einem Anfalle von Sinnenlosigkeit ausgeübt, und über diesen Zustand läßt sich mit Vernunft nichts sagen — ein mit kalter Besonnenheit ausgeübter Selbstmord ist eine Ausübung jener Oberherrschaft, ein Beweis von Seelenstärke, und errregt, von dieser Seite angesehn, nothwendig Achtung." — Aber was von Einer Seite angesehn, nothwendig Achtung erregt, sollte von einer anderen eben so nothwendig Verachtung erregen? Höre, lieber Karl, wie Fichte fortfährt. „Es kann von dem Menschen nichts Höheres gefodert werden, als daß er ein ihm unerträglich gewordenes Leben dennoch ertrage; dies ist die reinste Darstellung der Moralität. Dieser Muth fehlt dem Selbstmörder, und nur in dieser Beziehung kann man ihn muthlos und feige nennen." — Aber ist der Muthige, über dessen Muth es noch einen höheren giebt, deshalb, und nur deshalb, muthlos; und der Tapfere, dessen Tapferkeit von einer anderen übertroffen wird, deshalb, und nur deshalb, feige? Einen anderen Vorwurf aber vermag Fichte nicht auf diejenigen Selbstmörder zu bringen, welche er vorher unserer Achtung würdig erklärte. „Dein Leben," sagt er an einer anderen Stelle, „ist die ausschließende Bedingung für die Vollbringung des Sittengesetzes durch dich. Mit diesem also ist es dir schlechthin geboten, du darfst es um keinen Preis vernichten." — Um keinen Preis? Darf ich es nicht für das Vaterland hingeben, für Religion und Sittlichkeit?

Und ist es nicht ganz gleich, ob ich für meinen Tod dasjenige beschließe, wovon ich ihn sicher voraussehe, oder ihn unmittelbar ins Werk setze? Jenes ist ja doch auch Thun, nur mittelbares. — Ich will dadurch, lieber Karl, keineswegs dem Selbstmorde im Allgemeinen das Wort reden. Viele, sehr viele werden in Unsittlichkeit, die meisten in einer Art von Taumel oder Verrückung vollbracht, und sind also nicht zu vertheidigen, nur zu entschuldigen; aber das unwissenschaftliche Verfahren der meisten Sittenlehrer ist eben so wenig zu vertheidigen, nach welchem sie nur zwei Klassen von Handlungen kennen, dem höchsten Ideal entsprechende, und unsittliche, während doch eine unermeßliche Anzahl von nicht unsittlichen zwischen beiden liegt. Fichte's Gebot geht auf die Errichtung des sittlichen Reiches in den Herzen aller Menschen; was nicht aus diesem Gebote hervorgeht, ist ihm unsittlich. Da müßten nun natürlich alle menschlichen Handlungen ohne Ausnahme verworfen werden: denn in seiner vollen Ausdehnung kann das Reich Gottes Niemandem Zweck werden, weil ja niemand es je zu verwirklichen hoffen darf. Nur in dem Falle aber, daß sich in uns zur Erreichung einer Lustthätigkeit vermittelnde finden (das läßt sich streng wissenschaftlich beweisen) kann sich dieselbe längere Zeit als Strebung in uns erhalten. Im entgegengesetzten Falle wird sie nicht befriedigtes Streben, Schmerz (indem ihr nicht die durch die Mittelthätigkeiten herbeizuführende Luststeigerung zu Theil wird), und als solche in jeder kräftigen Seele bald untergehn. Aus dem Fichteschen Gebot, in seiner ganzen Ausdehnung gefaßt, kann also keine Handlung hervorgehn. Wie hilft er sich nun, um dennoch sittliche Handlungen zu erhalten? Höchst unwissenschaftlich gewiß. Er stellt die Handlungen zusammen, welche irgend in ursächlichem Zusammenhange mit jenem Gebote stehen können. Du sollst, sagt er z. B., Deinen Leib ernähren und das Wohlsein desselben auf alle Weise befördern: denn ohne dein sinnliches Wohlsein kannst Du kein tüchtiges

Werkzeug zur Beförderung des Vernunftzwecks sein. Nur in diesem Sinne aber, und mit keinem andern Zwecke, darf es geschehen. Jeder andere ist pflichtwidrig. Ein Urtheil, welches Fichte gewiß nie selbst mit rechtem Ernste auf sich angewandt hat, sonst müßte er schaudernd zurückgesunken sein vor der Sündenlast, von welcher er sich gedrückt gefühlt. Daß es eine Unvollkommenheit ist, daß nicht das Reich Gottes in jedem Augenblicke uns als höchster Zweck vor Augen steht, das heißt, daß dies Letztere höhere Vollkommenheit wäre, wer wird das leugnen wollen? Aber der Mensch ist nicht Gott; und wenn wir alles dasjenige, um dessen willen er nicht Gott ist, Unsittlichkeit nennen wollen: so verwirren wir den Standpunkt der Sittenlehre, ohne doch auf dem anderen, welchen wir erstreben, festen Fuß fassen zu können. Erst dadurch also entsteht uns der Begriff des Sittlichen und Unsittlichen, wie er in den Regungen unsrer Seele sich ausspricht, aus welchem er selbst hervorgegangen ist durch Allgemeinung, rein und unvermischt, daß wir ihn trennen von dem Urtheil über die Werthgebung; und es erkennen, wie er allein auf den Strebungsraum der Antriebe sich bezieht, ohne von ihrem Lustraum den geringsten Einfluß zu erleiden.

Auf ähnliche Weise, theurer Freund, wirst Du Wahrheit und Irrthum in allen Systemen der Sittenlehre in verschiedenen Verhältnissen gemischt finden. Selbst das System der Selbstliebe, wie ich schon früher einmal bemerkt, welches doch auf die Leugnung alles Sittlichen ausgeht, entbehrt nicht aller Wahrheit, und ist nur eine unrichtige Anwendung des zwar für den Begriff der Sittlichkeit eben nicht bedeutungsvollen, für die Seelenlehre überhaupt aber wichtigen und an sich wahren Satzes, daß jeder Trieb, welcher uns bestimmen soll, durch Nachbildung eigner werden muß, mag er auch ursprünglich uns noch so fremd sein, und auch später, durch seine eigenthümlichen Verknüpfungen, als fremder in uns fortbestehn. Manche Richtungen der Sittenlehre heben

einseitig diese oder jene Gattung der Tugenden hervor, während sie die anderen Gattungen nicht anzuerkennen scheinen, weshalb ihnen denn Charaktere, welchen diese besonders nah liegen, mit einer entgegengesetzten Ansicht gegenübertreten, die, obgleich entgegengesetzt, doch in dem einstigen höchsten absolut wahren Systeme, friedlich neben jenen Platz finden wird. So unterscheidet Smith richtig die liebenswürdige und ehrwürdige Tugend (ein Unterschied, zusammengesetzt aus den beiden, von mir angeführten, zwischen Unschuld und geprüfter, schöner und erhabner Sittlichkeit); dagegen Kant und die Stoiker nur die letztere kennen. Aber im Gegensatze gegen beide fand auch die liebenswürdige Tugend ihre Vertheidiger. Den Stoikern traten die Epikuräer entgegen, die Lebendigkeit und Frische des in mannigfacher Erregtheit geführten Lebens erhebend; und zu unserer Zeit haben Jacobi, Göthe und viele andere geistreiche Männer, in Lehre und begeisterter Dichtung, dem stirngerunzelten kategorischen Imperativ ein froheres sittliches Leben an die Seite gestellt.

Doch genug der Beispiele. Verlangt Dich nach mehreren: so magst Du selbst Dir die Geschichtsbücher der Philosophie nach den aufgestellten Grundsätzen auslegen. Ueberall die Wahrheit in den mannigfaltigsten Hüllen und Entstellungen! — Möchte sie uns endlich, theurer Freund, ohne Hülle erschienen sein, und immer herrlicher hervortreten! Dazu laß uns unser Leben weihn!

Neunzehnter Brief.

Noch immer, theurer Freund, scheint Dir die scharfe Unterscheidung der Jedem eigenthümlichen Werthgebung oder des Lustraumes seiner Begehrungen, von ihrem Strebungsraume, auf welchen allein sich unser Urtheil über Sittlichkeit und Unsittlichkeit bezieht, etwas ungewohnt und unklar, und Allem, was Du darüber sagst, merkt man eine gewisse Unbehülflichkeit an, welche gern fest und sicher auf=

treten möchte, und doch ihrer selbst nicht Herr werden kann. Ich will es daher versuchen, Dir durch eine ausführlichere Darstellung der Art und Weise zu Hülfe zu kommen, wie überhaupt die Werthgebung oder der Lustraum in der menschlichen Seele entsteht.

Zunächst, lieber Karl, muß ich Dich noch einmal darauf aufmerksam machen, daß, seiner ursprünglichen Anlage nach, kein Mensch sittlicher oder unsittlicher ist, als der andere. Die Grundtriebe zwar werden angebohren, aber diese sind ja sämmtlich in Bezug auf den sittlichen Charakter gleichgültig. Unsittlichkeit besteht in dem übermäßigen Strebungsraum gleich viel welches Triebes; kein Trieb aber hat, der angebohrnen Anlage nach, irgend einen Raum, sondern dieser entsteht allen erst durch ihr Verhältniß, ihr Zusammenwirken mit der Welt außer uns. Glaube also nicht, theurer Freund, ich wolle etwa, durch die Leugnung des Angebohrenseins der Sittlichkeit und Unsittlichkeit, zu der gewöhnlichen Lehre von der metaphysischen Freiheit einlenken von meiner früheren Behauptung, daß auch der sittliche Charakter des Menschen zufolge strenger Naturnothwendigkeit sich entwickele. Nein, diesen Satz halte ich ohne Wanken auch jetzt noch fest; was der Mensch ist, das ist er nach Naturgesetzen geworden aus dem, was er war, durch die von der Außenwelt her auf ihn einfließenden Eindrücke *). Aber Sittlichkeit und

*) Noch muß ich hier eine für die endliche Widerlegung der Lehre von der metaphysischen Freiheit überaus fruchtbare Bemerkung nachtragen. Jeder Mensch, sagt man, kann, wo es Sittlichkeit und Unsittlichkeit gilt, nach Willkühr handeln, er ist von der Bestimmung seiner Triebe unabhängig. Aber man versetze sich einmal lebendig in die Stimmung Luthers, als er vor dem Wormser Reichstage stand, oder in die Stimmung Christi vor seinen Richtern. Konnten sie wohl widerrufen? Gewiß nicht: sie mußten der Wahrheit die Ehre geben. Eben so aber werden wir von dem Gewinnsüchtigen urtheilen, oder von dem Ehrgeizigen, daß sie der Versuchung, welche sich ihnen zur Befriedigung ihrer Lüste darbietet, folgen müssen, sobald wir uns nämlich vollständig in sie hineinversetzt, ihre Triebe ungeschwächt

Unsittlichkeit gehören nicht zu dem, was der Mensch, der ursprünglich angebohrnen Anlage nach, ist oder wird. Eine gewisse Anlage bei gewissen Umgebungen wird nothwendig Unsittlichkeit erzeugen; aber diese Nothwendigkeit beruht in der Verbindung beider Glieder, des äußeren und des inneren, nicht in einem von ihnen. Auch habe ich nichts dagegen, wenn man die Anlage zu bestimmten Gattungen der Unsittlichkeit an die verschiedenen Grundstimmungen der Seele knüpft. Man hat Recht mit der Behauptung, daß der Cholerische zum Stolze, der Sanguinische zur Genußsucht oder Eitelkeit ꝛc. sich neige; aber die Neigung zu diesen Arten der Unsittlichkeit gilt nur für den Fall, daß sie überhaupt unsittlich werden; dazu aber ist niemand durch seine Grundstimmung allein vorherbestimmt. Seine Grundtriebe können, durch ein besonderes Zusammentreffen der Erweckung und Nichterweckung, zu einem über-

zu den unsrigen gemacht haben. Woher entsteht nun also jener Schein, daß der Mensch, unabhängig von seinen Trieben, nach Willkühr handle? Offenbar allein daher, daß wir, wenn uns von der Handlung eines Menschen erzählt wird, gewöhnlich nur von dem hören, was ihn angetrieben, nicht aber auch, wie stark es ihn angetrieben, oder, nach den von mir gewählten Kunstausdrücken, wir bilden wohl die Strebungen der Menschen, aber nicht zugleich ihren Strebungsraum in uns nach. Thäten wir auch dies Letztere: so würden wir über die strengste Naturnothwendigkeit des Erfolges nicht zweifeln; da wir es nicht thun, ist unser Urtheil freilich richtig, daß der Mensch (wie wir ihn vorstellen) auch anders handeln können, d. h., daß bei denselben Strebungen auch ein anderer Strebungsraum gedacht werden könne. Dann aber wäre ja offenbar dieser Mensch ein anderer; und jenes Urtheil also ist sehr beschränkt und kurzsichtig. Man sieht aber, wie auch hier der unrichtigen Behauptung eine gewisse Wahrheit zum Grunde liegt: denn der falsche Grundsatz von der metaphisischen Freiheit, daß der Mensch in jedem Augenblicke nach Willkühr sittlich oder unsittlich handeln könne, strebt seiner tiefsten Grundlage nach offenbar zu dem wichtigen Satze der wahren Sittenlehre hin, daß bei jeder Werthgebung ein sittlicher und unsittlicher Strebungsraum gedacht werden könne.

mäßigen Strebungsraume ausgebildet werden, oder nicht; so wie dann auch wieder auf der anderen Seite dieselben Erweckungen auf die eine Anlage wohlthätig, auf die andere nachtheilig wirken werden für ihre sittliche Entwickelung.

Nicht so unabhängig ist von der ursprünglichen Anlage die jedem Menschen eigenthümliche Werthgebung. Ist in unseren angebohrnen Grundtrieben ein oder das andere Bedürfniß überwiegend begründet; so wird seine Befriedigung, wenn nicht die äußere Raumgebung (d. h. die Gesammtmasse aller äußeren Einwirkungen) dieselbe unnatürlich unterdrückt, und so Verkrüppelungen irgend einer Art erzeugt, einen überwiegenden Werth für uns erhalten. Dies also, lieber Karl, müssen wir als die erste Vorsichtsregel aufstellen für unsere sittliche Beurtheilung, daß wir dabei auf die ursprüngliche Natur jedes Menschen, auf seine angebohrnen Bedürfnisse Rücksicht nehmen, und nicht etwa dasjenige Uebermaß einer Begierde, in Vergleich mit der unseren, welches in jenen seinen Ursprung hat, unrechtmäßig einem unsittlichen Strebungsraume zuschreiben. Einen Menschen, welchen wir drei Mal so viel essen sehn, als das gewöhnliche Maß des gesunden Menschen beträgt, dürfen wir deshalb noch nicht der Unmäßigkeit anklagen. Seine Natur kann ja so viel Nahrung fodern, und ihre Herabstimmung zu dem gewöhnlichen Maße nicht anders, als mit ihrer Zerstörung, möglich sein. Daher Smith in seiner Sittenlehre sehr unrichtig behauptet: „Die Begierden in die Schranken einzuschließen, welche Gesundheit und Vernunft uns vorschreiben, ist das Amt der Klugheit; aber in den Grenzen sie zu halten, welche Sittlichkeit, Anstand, Sittsamkeit und feine Denkungsart fodern, ist die Aufgabe der Mäßigkeit", welche er dann als sittliche Tugend bezeichnet. Die Klugheit besteht vielmehr in dem Reichthum an Vorschriften über die Art und Weise, wie wir in beiden Beziehungen uns vor Schaden zu hüten haben; die Tugend in der Ungestörtheit durch unsittliche Strebungen bei der

Beobachtung dieser Vorschriften. Auch sie also bezieht sich auf gleiche Weise auf die Vorschriften für die Gesundheit, wie auf die für Schicklichkeit und Anstand. Es kann sich jemand gezwungen sehn durch das Bedürfniß seiner Natur, durch ein anscheinend übermäßiges Essen die Schicklichkeit und den Anstand zu verletzen, und dabei doch klug und sittlich mäßig sein. Er weiß nämlich sehr wohl, daß ihn die anscheinende Unmäßigkeit in üblen Ruf bringen kann, aber er kennt auch eben so wohl die Folgen ihrer Beschränkung, welche ihn vielleicht, durch die Pein des Hungers, geistig schwächen, und so die Ursache eines weit übleren Rufes werden würden. Erkennt er nun diese letzteren als überwiegende Unlust: so ist es ja nicht nur Klugheit, sondern auch Pflicht für ihn, sie zu vermeiden, und nur eine unsittliche Strebung könnte ihn verleiten, nach Art der übrigen Menschen mäßig zu sein. Dagegen ein Anderer die feine Lebensart mit der sorgsamsten Pünktlichkeit beobachten, und weit weniger Speise zu sich nehmen kann, als alle übrigen Gäste; und dennoch ist er unmäßig, weil er wohl weiß, daß seine Natur auch nicht einmal so viel verträgt, der Lustbegierde des Wohlgeschmacks aber nicht zu widerstehn vermag.

Laß uns dies, theurer Freund, auf die Beurtheilung einer wichtigen Sittenregel anwenden. Nach unseren Moralsystemen ist die Monogamie die einzige sittlich erlaubte Form der Ehe; und dennoch sehn wir fast alle orientalischen Völker in Vielweiberei leben. Sie haben keine Ahnung davon, daß dies, von irgend einer Seite betrachtet, den Vorwurf der Unsittlichkeit auf sie laden könne; und selbst die Frauen, welche doch, nach unseren Naturrechtslehrern, als nicht blos moralisch, sondern sogar rechtlich Beeinträchtigte sich fühlen müßten, sind mit ihrer Lage sehr wohl zufrieden, und ziehn sie in vieler Rücksicht unseren ehelichen Verhältnissen vor. Wem sollen wir Recht geben, der Stimme des rein menschlichen Gefühls, wie sie in diesen Völkern selbst sich ausspricht, oder unseren philosophischen Deduktionen? Ich über-

lasse Dir, lieber Karl, die feingedrechselten Schlußreihen der letzteren auseinanderzuwickeln; Du wirst ihren hyperspekulativen Charakter, nach früher behandelten ähnlichen Beweisführungen, nicht mehr verkennen. Ihr Irrthum ist sehr verzeihlich: denn von allgemeinen Grundsätzen aus, welche nach der Eigenthümlichkeit unserer Natur entworfen sind, können wir freilich nicht zu der Eigenthümlichkeit einer fremdartigen hinübergeführt werden. Für unsere Grundtriebe nämlich ist die Einweiberei Tugend und Pflicht; für die der orientalischen Völker wäre sie eine unnatürliche Beschränkung. Ihr Bedürfniß fodert, seiner ursprünglichen Anlage nach (darüber wird Dir die ethnographische Physiologie Aufschluß geben) eine reichere, mannigfaltigere Befriedigung des Geschlechtstriebes, als sie die einweibige Ehe zu gewähren vermag, und deshalb kann bei ihnen Vielweiberei, ohne übermäßigen Strebungsraum dieser Begierde, Statt finden. Beschränkung darin wäre unnatürlich. Wogegen man nicht etwa anführen darf, daß ja auch bei ihnen die Armen in Monogamie leben, ohne daß dadurch ihr Organismus zerstört werde. Der Arme muß freilich enthaltsam sein, aber an der Unterdrückung des durch das ursprüngliche Naturbedürfniß in ihm angelegten Lustraumes hat auch die versagende Raumgebung von der frühsten Kindheit an unaufhörlich gearbeitet, und auf diese Weise seinen Trieb durch fortgesetztes Entbehren allmälig erstickt. Wie ärmlich behilft sich bei uns der Arme in Bezug auf Speise, und Trank, und Kleidung, und andere Genüsse! Aber ist darum der Reichere unsittlich, der sich, ohne gerade unmäßig zu sein, dieselben in einer gewissen ergötzlichen Fülle verstattet? Sein Leben, von früh auf von ihnen zum Lustraum erfüllt, würde erliegen müssen unter der Last der Entbehrung. Und können wir es leugnen, daß die unterdrückte Ausbildung der durch die Natur angelegten sinnlichen Triebe auch für die geistige Ausbildung oft von nicht geringem Nachtheil, daß also auch für diese nicht gerade Fülle (denn diese schwächt

eben so oft geistig, und beschränkt die Ausbildung der edleren Seelenthätigkeiten), aber doch ein gewisses Mittelmaß sinnlicher Genußmittel allen Menschen zu wünschen ist? Gesetzt nun, die meisten morgenländischen Naturen (denn auch dort, wie bei uns, finden sich unter den Einzelnen wieder große Unterschiede) wären in ihren Grundtrieben so angelegt, daß eine kräftige, frische Ausbildung der höheren Menschheit in ihnen ohne Polygamie nicht möglich wäre: so würde für sie diese nicht nur nicht unsittlich, sondern in dem Falle, daß ihnen die deutliche, unbezweifelte Erkenntniß von jener Natureinrichtung einwohnte, sogar Pflicht sein; und ein Vorwurf der Unsittlichkeit wegen ihrer Vielweiberei sie eben so wenig mit Recht treffen, als uns ihre Vorwürfe über das Maß unseres Essens, welches wiederum ihrer Mischung der Grundtriebe als unnatürliche Unmäßigkeit erscheint.

So viel, lieber Karl, hängt von der besonderen Mischung der Grundtriebe in jedem Menschen ab; und so viel Vorsicht müssen wir daher anwenden, wenn wir eine der unsrigen entgegengesetzte Handlungsweise vor den Richterstuhl unseres sittlichen Gefühles ziehn. Daher sich auch das Gefühl verschiedener Völker sehr verschieden ausspricht. Mit welchem Abscheu, zum Beispiel, wird bei uns ein Mörder von Jedem geflohn und verwünscht; wie dringend fodert die Stimme eines Jeden aus dem Volke die rächende Gerechtigkeit auf, ihn für das Leben mit dem Leben büßen zu lassen! Wie anders in Italien! Ein fliehender Mörder ist in den meisten Fällen sicher, das Volk bei seiner Flucht zu seinem Beistande bereit zu finden; mit ihm umzugehn, rechnet sich Niemand zur Schande; und selbst derjenige, gegen welchen der Mordanschlag gerichtet gewesen, betrachtet denselben keinesweges als etwas so gar Außerordentliches, sondern wird nicht selten bereit sein, das Geschehene zu vergeben, und mit dem wieder ein freundschaftliches Verhältniß anzuknüpfen, welcher gegen ihn Meuchelmörder gedungen. Dagegen der Diebstahl, bei uns ohne Zweifel ein geringeres Verbrechen, als der Mord,

in Italien für weit schimpflicher gehalten wird. Verschiedenheiten der Ansicht welche zwar auf den ersten Anblick sehr auffallend, und auf durch allmälige Verwilderung entstandenen Vorurtheilen begründet scheinen können, bei genauerer Betrachtung aber als der natürliche Ausspruch des reinen sittlichen Gefühls streng wissenschaftlich sich rechtfertigen lassen. Der mildere Himmel, die fruchtbarere Vegetation Italiens nämlich bieten auch dem Aermsten so viele Mittel dar, die nothwendigen Lebensbedürfnisse zu befriedigen, daß ein Diebstahl nur aus einem bedeutenderen Uebermaße eines unsittlichen Strebungsraums hervorgehn, während bei uns ein weit geringerer dazu treiben kann. Der Diebstahl scheint also nicht nur in Italien unsittlicher, sondern ist es wirklich. Dagegen solche Begierden, die zur Zerstörung eines Menschenlebens antreiben, in den Italienern, ihrer Grundstimmung nach, sehr leicht zu einem Uebermaße des Strebens gelangen können, welches sie taub macht gegen die Stimme ihres verbietenden Bewußtseins, so daß ein Mord, zum Beispiel der aus Eifersucht oder Ehrgeiz hervorgegangen, ihnen zwar auch als unsittlich, aber doch nur als die traurige Folge eines vorübergehenden unsittlichen Fieberanfalls gilt, von dem eine kräftige Seele sich bald wieder erholt, und zur Sittlichkeit gesundet. Und auch hier, wie gesagt, ist dies Selten nicht etwa durch Zufall entstandenes Vorurtheil, sondern Ausspruch des reinen, dem Sein entsprechenden, sittlichen Gefühls *). Dagegen dieses für unsere Naturanlage, eben so der Wirklichkeit entsprechend, ganz entgegengesetzt entscheidet.

Aber nicht allein in der angebohrnen Mischung der Triebe beruht die Verschiedenheit der Werthgebung oder des Lustraumes unter den Menschen; ein eben so bedeutendes Gewicht wird durch die unmittelbar oder mittelbar auf sie einwirkenden Umgebungen, durch ihre Raumgebung hinzugebracht.

*) Beweise dafür finden sich in allen Schilderungen des italienischen Lebens. Man vergleiche vor anderen das Leben Benvenuto Cellini's.

braucht. Die Annehmlichkeiten berauschender Getränke zu empfinden, werden von Natur alle Menschen ziemlich gleich fähig sein, ihre ursprüngliche Anlage also ist in dieser Beziehung nicht verschieden; und dennoch sehn wir dieselben in der Werthgebung des Einen weit höher stehn, als in der des Anderen, ohne daß wir deshalb einen von beiden sittlicher oder unsittlicher nennen könnten. Natürlich: wer nie Wein getrunken, in dem sind die Lust desselben und das davon abgeleitete Begehren nothwendig Null; dagegen in demjenigen, für welchen jene täglich wiederkehrte, wahrscheinlich auch dieses täglich erregt werden wird. Concerte, Schauspiele, Opern, und alle diese verfeinerten, mehr oder minder edlen Vergnügungen — der Arme kennt sie nicht, in dem Lustraum des Reichen haben sie eine feste Stelle erhalten. Daß sie aber dieser begehrt, und weit stärker begehrt, als jener, macht ihn nicht unsittlich; und daß jener ihre Entbehrung mit leichterem Muthe erträgt, als dieser, kann ihm für die sittliche Beurtheilung bei dem Einsichtsvollen keinen Vorrang geben, wenn das Gefühl des Verlustes bei jenem nur aus ihrem größeren Lustraum, nicht aus einem übermäßigen Strebungsraume hervorgeht. Werden zwei Reiche, von welchen der Eine von Jugend auf an den täglichen Genuß dieser Vergnügungen gewöhnt war, der Andere aber in Armuth erzogen ist, plötzlich ihres Vermögens beraubt: so wird uns die Leichtigkeit, mit welcher beide sich solche Genüsse versagen, bei diesem noch nicht gerade auf Tugendstärke schließen lassen, dagegen wir uns bei jenem allerdings zu einem solchen Schlusse veranlaßt fühlen. Und was wir in den angeführten Beispielen im Kleinen betrachtet, kehrt eben so in den bedeutenderen Lebensverhältnissen wieder. Eine ausgelassene Fröhlichkeit bei einem Geistlichen überläuft uns mit dem Gefühl des sittlichen Mißfallens, während eben dieselbe bei einem Offizier uns nicht auffallen würde. Natürlich: denn diese Art von Lustigkeit ist dem besonderen Lustideale entgegen, welches von den Universitätsjahren an unaufhörlich

denen, welche sich dem geistlichen Stande gewidmet, vorgehalten wird, also einen großen Lustraum in ihnen gewinnen muß. Wird nun dennoch das daran sich knüpfende Streben von entgegengesetzten Lusttrieben übermannt: so führt dies natürlich auf die Muthmaßung, daß diese letzteren einen übergroßen Strebungsraum einnehmen möchten. Dagegen der Soldat von dem Ideale der im Aeußeren abgespiegelten Frömmigkeit nichts weiß, auch ein weit geringeres Luststreben also in ihm zur Ausgelassenheit führen wird. Hier hat vielmehr diejenige Werthgebung, welche wir mit Wahrscheinlichkeit voraussetzen können, ganz entschieden gerade diese entgegengesetzte Richtung; bei'm Geistlichen jene ernste, daher wir dasselbe Betragen hier aus unsittlichen Seelenbewegungen abzuleiten geneigt sind.

In Allem, was wir bisher betrachtet, entsprang die Verschiedenheit der Urtheile, welche wir über dieselbe Handlungsweise in dem einen und dem anderen Falle aussprachen, aus der Verschiedenheit der Werthgebung; aber auch bei derselben Werthgebung kann dieselbe Art zu handeln oder bewegt zu werden, bei einem Menschen unsittlich, bei dem anderen sittlich sein. Es kommt nämlich nicht wenig auch auf die vermittelnden Thätigkeiten an, welche beiden zu Gebote stehn. Ist uns nämlich in diesen die Beruhigung der in uns entstehenden Lust- oder Unluststrebung mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit und Leichtigkeit gegeben: so wird dieselbe in dem sittlichen Menschen keine große Anspannung hervorbringen, und nicht die Richtung der Seele auf sich zu lenken vermögen. Dagegen dies bei demjenigen, welchem seine vermittelnden Thätigkeiten keine Beruhigung gewähren, allerdings geschehn wird. Dieselbe Anspannung also ist bei diesem nicht unsittlich, welche bei jenem uns mit dem Gefühl der sittlichen Geringschätzung erfüllt. So wird uns ja zum Beispiel ein Grad der Sparsamkeit bei einem Jünglinge auf den Verdacht der Unsittlichkeit führen, den wir dem Greise nicht im geringsten verargen. Woher diese verschiedene

Beurtheilung? Dem Jünglinge wohnen für seine Bedürfnisse kräftig vermittelnde Thätigkeiten ein, was er besitzt; darf er (mit wenigen Ausnahmen) ohne Scheu verwenden für das Heilsame und Nützliche: denn für die Zukunft mag die Zukunft sorgen; was er im künftigen Jahre bedarf, kann er im künftigen Jahre erwerben. Dagegen dem Greise die Kräfte, welche ihm die gewohnten Genußmittel verschaffen, und die drohende Unlust abtreiben könnten, allmälig verfallen, und ihm also die Klugheit anräth, das Erworbene, wo es vielleicht unnöthig verwendet würde, zurückzuhalten, und sorgsam seine Bedürfnisse zu überrechnen, wo dem Jünglinge eine rasche Freigebigkeit ziemt. Dieselbe Kargheit also, die wir bei jenem als Klugheit loben, werden wir bei diesem, als aus einem unsittlichen Strebungsraume entsprungen, verwerfen. Oder ein anderes Beispiel, eben so aus den gewöhnlichen Lebensverhältnissen entnommen. Was würde Dir, lieber Karl, an einem kräftigen Manne verächtlicher scheinen, als Furcht vor Widerstand und Gefahr, wo diese durch ein gemessenes Gegenwirken überwunden werden können? Dagegen wir diese Furcht dem schwächeren Geschlechte nicht nur verzeihen, sondern bei ihm in vielen Fällen selbst für liebenswürdig und sittlich nothwendig halten. Denn nicht das erscheint uns als unsittlich bei dem Feigen, daß die Vorstellung der Gefahr überhaupt als Unlust in seiner Seele gebildet wird, sondern daß die Unlustscheu bei ihm zu groß ist, um von den Mittelthätigkeiten beruhigt zu werden, denen sich als letztes Glied die Abwendung, oder die standhafte Erduldung des drohenden Uebels anschließt. Dem schwächeren Weibe fehlen diese Mittelthätigkeiten, und hier tritt also die Furcht **ungedämpft** hervor, und wir brauchen die gleichen Wirkungen nicht, wie dort, von einem unsittlichen Strebungsraume abzuleiten.

Ein viertes Moment endlich, welches wir bei der sittlichen Beurtheilung der Menschen nicht übersehn dürfen, ist ihre größere oder geringere **Beweglichkeit zum Handeln**

überhaupt. Von zwei Mördern, wenn alles Uebrige gleich, ist gewiß der Phlegmatischere auch der Unsittlichere: denn ihn zum Morde zu bewegen, bedurfte es eines weit größeren Strebungsraums der treibenden oder abtreibenden Begierde. Ein zweiter Grund, warum die Tödtung eines Menschen bei südlichen Völkern minder unsittlich nicht nur scheint, sondern auch ist. Ihre heftigen Begehrungen erhitzen sich leicht, nehmen schneller die ganze Seele ein, und die zu ihrer Befriedigung geweckten Mittelthätigkeiten werden in rascherer Folge zu Urthätigkeiten gesteigert, als daß zurückhaltende Triebe dazwischen treten könnten. Haben sie die That vollbracht, dann treten diese in gleicher Lebhaftigkeit hervor, und eine eben so heftige Reue zeigt, daß die unsittliche Stimmung, welche ihre Schandthat erzeugte, nicht die Stimmung ihrer ganzen Seele ist. Dagegen ruhigere Menschen nie zu einer solchen Handlung kommen werden, eh nicht alle Triebe, welche überhaupt in ihrer Seele erregbar, in ihren Entschluß eingegriffen haben; und jene That also, als That ihres ganzen Selbst, auch über ihr ganzes Selbst uns urtheilen läßt.

Das feingebildete sittliche Gefühl macht unbewußt alle diese Unterschiede, indem es ja die Gesammtheit der Seelenthätigkeiten, so weit es irgend ihrer mächtig werden kann, in sich aufnimmt. Wir treffen nicht selten im gewöhnlichen Leben auf eine Gewandtheit des Urtheils, welche uns in Erstaunen setzt. So war neulich in einer Gesellschaft von zwei Männern die Rede, welche, ihre Berufspflicht vernachlässigend, Privat-Entwürfen und Beschäftigungen eine unverhältnißmäßige Zeit zuwendeten. Die Klage über ihr Betragen war ganz allgemein, so daß die Natur desselben, und überhaupt ihr Charakter unbekannt blieb; nur ein früheres Gespräch hatte auf ihr Temperament schließen lassen, daß nämlich der Eine von Natur mit einem gewissen ruhigen Gleichmaß sinnlicher und geistiger Triebe ausgestattet, der andere feuriger sei. Außerdem, wie gesagt, wußte man nichts von ih-

nen; und doch schien es nach den Aeußerungen der Meisten ausgemacht, daß jener sehr unsittlich sei, dieser entschuldigt werden müsse. Ich will Dir zugeben, lieber Karl, daß es auch hätte anders sein können; aber überwiegende Wahrscheinlichkeit sprach für die Richtigkeit dieses Urtheils, das läßt sich seelenwissenschaftlich bestimmt darlegen. Welche Stelle nämlich nimmt in der Werthgebung, in dem Lustraume des Menschen die Berufspflicht ein? An sie knüpfen sich mehr oder weniger alle übrigen Bedürfnisse und Lustvorstellungen, als welche von ihr die reichste und sicherste Befriedigung erwarten: denn außerdem, daß doch größtentheils die Wahl des Berufes von unseren Hauptneigungen ausgeht: so erhalten wir ja durch den an ihn gebundenen Erwerb die Mittel auch zur Befriedigung der übrigen Neigungen. Sind nun alle Triebe in einem Menschen ruhig und dabei gleichmäßig, ohne Uebergewicht eines einzelnen, neben einander: so muß nothwendig der Beruf ihm in jedem Falle das höchste sein, an welchem ja nicht einer oder der andere von ihnen, sondern alle ihren Anhalt finden. Gesetzt nun einem von ihnen böte sich ein großer Lustraum dar, durch welchen er aber mit der Berufspflicht in Streit geriethe: so wird diese nothwendig siegen, selbst auch dann, wenn der Gehorsam gegen den neuen Trieb dem allgemeinen Besten größeren Gewinn brächte, als die buchstäbliche Befolgung der amtlichen Vorschrift. Denn zu dieser treibt ihn, außer dem allgemeinen Besten, noch sein eignes sinnliches Beste (er könnte ja, wenn er jenem, gegen den Buchstaben, den Vorzug gäbe, abgesetzt werden, oder sich andern Unannehmlichkeiten aussetzen), und er wird also der peinlichen Vorschrift treu bleiben. Dagegen der Feurigere, Geistigere von irgend einem edlen Unternehmen begeistert werden kann, von einem höheren Berufe, der ihn den amtlichen zurücksetzen läßt: denn was jenem an Raum fehlt in seiner Seele (an welchem der Beruf natürlich alle übrigen Antriebe weit übertreffen muß) ersetzt die Ausbreitung der davon zu erwartenden Vortheile,

und die Gefahr der Unlust, welche von dem Ueberschreiten der amtlichen Richtschnur dem sinnlichen Leben droht, läßt das überwiegend geistige Streben der Seele nicht hervortreten. So wird also die Vernachlässigung der strengen Berufsvorschrift, welche in den meisten Fällen gewiß Untugend und unsittlich ist, doch in einzelnen Fällen Tugend sein können; und wir haben, wo sie sich vorfindet, bei einer ruhigeren und sinnlicheren Grundstimmung weit mehr Ursach, auf einen unsittlichen Strebungsraum zu schließen, als bei einer feurigeren und geistigeren.

Das feingebildete sittliche Gefühl also, theurer Freund, fühlt und berücksichtigt diese Unterschiede der angebohrnen Grundtriebe, der Raumgebung, der Mittelthätigkeiten und der geringeren oder größeren Beweglichkeit zum Handeln; und die Philosophen — berücksichtigen sie nicht, scheinen nicht nur auf ihrem Gebiete nichts zu wissen von so mannigfach in die sittliche Beurtheilung eingreifenden Verschiedenheiten, sondern machen auch Anspruch, ihre in unfruchtbarer Allgemeinheit gehaltenen Richtersprüche an die Stelle der Entscheidungen des reinen sittlichen Gefühls zu setzen, und die richtige Beurtheilungsweise zu verfälschen und zu verwirren durch ihre mangelhafte und beschränkte. Eine harte Anklage, theurer Freund, und doch leider nur zu wahr. Unter den Philosophen unserer Zeit ist keiner von ihr frei zu sprechen, als Jacobi; und dies eben macht ihn mir so groß, so verehrungswerth in seiner Sittenlehre. Ihm fehlt die wissenschaftliche Begriffsbestimmung, die strenge und bestimmte Umgränzung gegen die seinen Behauptungen ähnlichen Vorurtheile und Irrthümer, und eine seelenwissenschaftlich-anschauliche Darlegung seiner Sätze, wodurch uns erst die wahre Ueberzeugung von denselben werden würde. Ja er hat sich gewissermaßen (ich kann es nicht leugnen) an der Sittenlehre versündigt, indem er ihre streng wissenschaftliche Begründung für unnütz und für unmöglich erklärte. Aber er allein von Allen spricht nicht dem rein menschlichen

Gefühle Hohn, sondern erkennt es an in seiner Hoheit und Würde, und, was noch wichtiger, in — seiner unerschöpflichen Fülle. Ich nenne sie unerschöpflich: denn wer vermöchte sie wohl mit absoluter Vollständigkeit sich und Anderen ins Bewußtsein zu bringen, alle die Triebe, welche in verwickelteren Verhältnissen zu unseren Handlungen zusammenwirken; wer bei jedem den Lustraum und den Strebungsraum, den Adel oder Nicht-Adel der Werthgebung und die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Begehrens zu trennen! Ein unendliches Werk; und dennoch wird es vollendet durch das sittliche Gefühl, wenn es über uns selbst als Gewissen richtet, und wenn es die Handlungen derer unter unseren Mitbrüdern beurtheilt, deren inneres Leben uns aus längerer Kenntniß mit einer gewissen Vollständigkeit anschaulich vor Augen steht. Wie dies geschieht, wird Dir hoffentlich nicht mehr ein Gegenstand geheimnißvollen mystischen Glaubens, sondern der klarsten wissenschaftlichen Einsicht sein. Wir stellen die Seelenstimmung vor, welche wir beurtheilen (sonst ist überhaupt kein Urtheil möglich), diese Vorstellung aber ist sie selbst, und das sittliche Gefühl nichts anderes, als das Verhältniß dieser vorgestellten und in uns lebenden Seelenstimmung gegen die sonst in uns gegebene mittlere (sittlich gleichgültige). Um dies sittliche Gefühl wissenschaftlich zu rechtfertigen, müssen wir es freilich zergliedern in die einzelnen Antriebe der vorgestellten Seelenstimmung, und diese einzeln wieder fühlen, als rein der Werthgebung angehörig, oder als gestört durch die Einmischung einer übermäßigen Strebung. Aber über das Fühlen hinaus, das bitte ich Dich wohl zu bemerken, kommen wir in keinem Falle; was wir durch jene Zergliederung erhalten, sind nur einzelne Gefühle, statt jenes ersten zusammengesetzten. Auch die wissenschaftliche Deduktion ist Gefühl, Gefühl nämlich und Wissenschaft zugleich: denn der Begriff der unsittlich-übermäßigen Strebung selbst, unter welchen, als den höchstmöglichen, die der Beur-

theilung vorgelegten Subjekte geordnet werden, ist in der Begriff eines Gefühls, und insofern selbst Gefühl, wenn auch schwächeres. Alle kategorischen Imperative sind Gefühle, und in Gefühlen werden alle nach ihnen zu beurtheilenden Seelenstimmungen an ihnen gemessen. So ist also der Streit, ob Vernunft oder Gefühl über Sittlichkeit urtheilen solle, zum Besten beider entschieden, nicht etwa durch eine sophistische Wortverkehrung, welche das Entgegengesetzte als gleichartig erscheinen läßt, sondern durch die strengste seelenwissenschaftliche Begriffbestimmung. Nicht deshalb also gebe ich Jacobi Recht gegen Kant, weil er das Gefühl als Richter über die Sittlichkeit aufstellte: denn das richtende Gefühl ist, wie Dir mein voriger Brief gezeigt, auch Vernunft, und Name hier überhaupt Schall und Rauch; sondern weil er die Fülle festhielt, im Gegensatz mit der Leerheit; die wahre Tiefe, im Gegensatz mit Flachheit und Seichtigkeit; das ganze menschliche Bewußtsein, im Gegensatz mit einem willkührlichen Herausheben dieses oder jenes von seinen Bestandtheilen.

Die Anklage Jacobi's gegen die Sittenlehre seiner Zeit ist in der neuesten Zeit wiederholt worden von dem Geistreichsten unter seinen Schülern,*) dessen Aeußerungen hierüber ich Dir zum angelegentlichen Ueberdenken empfehle. Hier nur, um Dich anzureizen, ein Paar Proben. „Nur daß niemand," sagt er, nachdem er die Umrisse der auf dem Gefühle begründeten Sittenlehre gegeben, „diese Aufgabe der Moralphilosophie für leicht und bequem zu lösen ansehe. Der Philosoph weiß freilich, was er will, aber ihm tritt entgegen ein unendlicher Reichthum von Lebensverhältnissen, ja selbst ein Reichthum abweichender Persönlichkeit oder Individualität, gemeinhin Verschiedenheit des Charakters genannt. Wird die Herrschaft der guten Seele

*) Man vergleiche den neunten Brief in Friedrich Köppens „Vertrauten Briefen über Bücher und Welt." 1820. (S. 293 — 367.)

— nach Plato die Musik des Lebens — nicht sehr abweichende Tonarten annehmen? Sie vermeiden wollen durch apriorische Eintönigkeit, heißt gerade das Leben verlieren, statt es zu gewinnen. Und sagt uns jemand, die Sittlichkeit werde auf diese Weise von der Individualität eines Jeglichen und seiner Lebenslage abhängig: so antworten wir, es habe nie eine andere gegeben" — „Aber was sind", fügt der Verf. an einer anderen Stelle hinzu, „unter solchen Voraussetzungen unsere gewöhnlichen Sittenlehren? Flache Allgemeinheiten, die Alles begreifen wollen, und nichts ergreifen. Wenigstens sollte jedes Geschlecht, jedes Lebensalter, jeder Stand seiner eignen Sittenlehre folgen, die aber wiederum kein starres Dasein haben dürfte, weil der Uebergänge, Verwandtschaften, eigenthümlichsten Abweichungen unzählige." — Vermögen wir wohl, theurer Freund, diese Beschuldigungen, als ungerecht, mit reinem Bewußtsein zurückzuweisen? Schlimm genug um unsere deutsche Philosophie, daß wir es nicht vermögen! Noch immer bis jetzt hat bei uns das Todte über das Lebendige, der glänzende Schein über die anspruchlose Wahrheit, das Inhaltlose über die reiche Fülle des Seienden triumphirt. Möchte es bald mit uns anders werden!

Zwanzigster Brief.

Die Klage ist, leider! nur zu wahr, mit welcher Du, theurer Freund, der meinigen über die Moral im Allgemeinen, aus demselben Tone, in Bezug auf die sittliche Ascetik antwortest. Unzählige Vorschriften, und die meisten mit einander in Widerspruch; eine Fülle des Rühmens und der Verheißungen über ihren glücklichen Erfolg, aber keine klare Einsicht, und daher keine volle Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Sicherheit desselben! Und doch würde nur aus dieser Ueberzeugung auch die wahrhaft bezwingende Kraft hervorgehn, nur sie uns stark genug machen, für die

Siegeskrone, welche am Ende der ascetischen Laufbahn dem Gebesserten gezeigt wird, auf so viele Genüsse zu verzichten, so viele Entbehrungen und Beschwerden zu übernehmen, und muthig auszuharren.

Gewiß, theurer Freund, eine überaus wichtige Aufgabe, die der Ascetik! Engelreinheit ist nun einmal dem Menschen nicht beschieden; und vermögen wir auch ihre Möglichkeit in ihm aufzuzeigen, und alle die Träumereien von einer Erbsünde, von einem radikalen Bösen, und wie sonst Philosophen und Theologen den Titel dieses ihres Lieblingskapitels künstlich ausgeschmückt haben mögen, durch das Licht mathematisch-heller Naturwissenschaft zu verscheuchen: so können wir doch auch nicht leugnen, daß, nach eben diesen Naturgesetzen, eine stets in gleicher Reinheit strahlende Unschuld schwerlich jemals irgend ein Menschenleben verherrlichen wird. Eben weil kein böses Princip in dem Menschen die Sünde erzeugt, sondern das Böse aus dem Guten wird, aus der Lust, und zwar nicht aus einer eigenthümlichen Gattung von Lust, sondern aus jeder, wenn andere, an sich übrigens eben so wenig böse, ja an sich nicht einmal nachtheilige, Umstände sein Emporsprossen begünstigen: so wird es auch in der reinsten Seele nur zu leicht Wurzel fassen. Ist nun also die reine Seele getrübt, strahlt ihr Spiegel nicht mehr unverfälscht das Bild der Welt zurück, wie es in ihrer Werthgebung sich ihr abspiegelt: was kann für uns selbst, was kann für Alle, die uns auf irgend eine Weise näher stehn, ja was für die Menschheit überhaupt uns mehr am Herzen liegen, als die Kenntniß der Art und Weise, wie die frühere Reinheit wiedererlangt, oder, wenn dies nicht möglich, doch dem Bilde Gottes der größere Theil unserer Seele wieder geöffnet werden könne? Wir dürfen auch, lieber Karl, der Nachlässigkeit in dieser Sorge unser Geschlecht nicht anklagen. Kein Volk ist so ungebildet, daß es nicht Asceten aufzuweisen hätte, die mit den schwersten Aufopferungen der Reinigung ihrer Seele ihr ganzes Leben geweiht; und in dem ver-

verbteften. selbst finden wir Priester und Propheten, welche das Volk mit kräftiger Stimme vom Baaldienste zum Dienste des wahren Gottes zurückrufen. Die von ihnen erfundenen Tugendmittel stehn an Mannigfaltigkeit und Anzahl den Erfindungen in keinem anderen Gebiete des menschlichen Kunstfleißes nach; nur sehn wir sie nirgend zu allgemeinem Ansehn, zu allgemeiner Beobachtung gelangt. Man bewunderte die selbstverleugnenden Tugendübungen jener Asceten, aber man staunte sie meistentheils mehr an, wie ein fremdes, den bekannten Naturgesetzen zuwider gebildetes Wunder, als daß man sie hätte in das eigene Leben übertragen mögen. Die Ursachen davon sind vielfach. Zuerst gewiß die menschliche Trägheit, und die Herrschaft der Begierde selbst, zu mächtig in den Meisten, als daß ein sie bekämpfendes Princip in der Seele die Herrschaft gewinnen könnte; aber auch wohl eben so gewiß ein mehr oder minder deutliches Gefühl von der Unnatürlichkeit vieler unter jenen Tugendübungen, welche mit dem Fehlerhaften auch das Lebenswerthe, mit dem Unkraut der Sünde auch die schönsten Blüthen reiner Menschheit ausrotten; und ein dunkles, daß auch in diese scheinbare Ueberreinheit Stolz und Eitelkeit und überhaupt Unsittlichkeit jeglicher Art wieder den Eingang finden. Und außer diesen Mängeln der Asceten und ihrer Bewunderer, welche auszurotten anderen Bestrebungen, als den wissenschaftlichen, anheim gestellt werden muß, wurde das Streben nach sittlicher Reinheit und Besserung doch auch ohne Zweifel nicht wenig durch den Mangel an Vertrauen aufgehalten, der jenen Tugendübungen aus der Unklarheit erwuchs, in der ihre Verknüpfung mit dem erstrebten Gute jedem nicht blind für sie Begeisterten erscheinen mußte. Nur lose sahen sie Ursach und Wirkung mit einander verbunden; nur wie zufällig schien diese aus jener hervorzugehn oder nicht hervorzugehn. Diesem Fehler abzuhelfen, ist das eigenthümliche Geschäft der Sittenlehre, und wie wir sie früher haben den Ursprung und die Fortbildung der Unsittlichkeit aus dem

sittlich-gleichgültigen Zustande darstellen sehn: so müssen wir nun auch auf gleiche Weise zu einer scharf bestimmten Erkenntniß von der Art und Weise zu gelangen suchen, wie der Unsittliche zur Sittlichkeit zurückgeführt werden kann.

Wenn wir diese Aufgabe fest ins Auge fassen: so ist ihre Lösung überaus einfach. Unsittlichkeit besteht in dem übermäßigen Streberaum einer Begierde, verursacht durch ihr zu häufiges Begierdesein in uns. Soll also der Unsittliche wieder sittlich werden: so muß jener Streberaum abnehmen; er nimmt aber ab ganz auf dieselbe Weise, wie er zugenommen hat, dadurch nämlich, daß sein öfteres Erwecktwerden unter der Form der Begierde verhindert wird. Denn jede Seelenthätigkeit, je länger sie überwiegend unthätig geruht, schwindet ja von selbst immer mehr und mehr; ihr Raum in der Seele beschränkt sich, und andere treten an ihre Stelle. Hast Du heute mit Jemand gesprochen: so wird Dir morgen sein Bild vor Augen stehn; aber in einem Jahre, wenn es weder als Urthätigkeit, noch als Einbildungsthätigkeit in Dir wiedergeweckt worden, sind die Züge verlöscht, die Erinnerung stockt. Ganz nach denselben Gesetzen nun, lieber Karl, verlöscht auch die unsittliche Begierde wieder, und ihr Begehren wird, durch den Verlust seines Streberaumes, sittlich. Wie aus dem Guten das Böse: so wird aus dem Bösen das Gute, ohne Einmischung irgend eines fremdartigen Princips; jenes durch eine zugleich in der Kraft und Unkraft der menschlichen Seele (dem Festhalten der erregten Thätigkeit und dem Nichtfesthalten) begründete Anhäufung, dieses durch eben diese Mischung von Stärke und Hinfälligkeit, und zwar so, daß in der That gerade seine Hinfälligkeit dem Menschen der Quell wird für die Lauterkeit des neuen Lebens, seine Stärke nur das Leben überhaupt ihm erhält. Verhüte die Wiedererweckung der unsittlichen Begierde, und du bedarfst keines weiteren Heilmittel; rein aus sich selbst stellt die Seele ihre verlohrene Gesundheit wieder her [illegible]

Laß mich Dir, lieber Karl, dies durch einige Beispiele deutlich machen. „Einige Beispiele“ verspreche ich mit Bedacht, nicht eine vollzählige Aufzählung: denn nachdem wir einmal das allgemeine Gesetz ausgesprochen, welchem gemäß alle sittliche Besserung erfolgt, und nun von ihm zum Einzelnen hinabsteigen, tritt uns, wie bei Unsittlichkeit und Tugend, auch hier eine unübersehbare Mannigfaltigkeit entgegen, aus der wir nur hier oder dort das Vorzüglichste hervorheben, nicht ihre unerschöpfliche Fülle ausschöpfen können. Unendlich muß ja wohl die Natur, unendlich die Zusammensetzungen der erfindenden Kunst sein. Das Eine Gesetz, welches durch vollendete Allgemeinung aus ihnen hervorgehoben worden, wird natürlich dennoch in allen wiederkehren.

Die Geschichte erzählt uns von nicht wenigen Helden und Staatsmännern, welche ihre Jugend in weichlicher Lust und kleinlich eitlen Bestrebungen verbracht. Fox, ehe er seine glänzende Laufbahn betrat, war einer der kleinlichsten Stutzer, und stürzte sich von einer Ausschweifung in die andere; und ein noch glänzenderes Beispiel dieser Art liefert uns Heinrich V, welches Dir aus Shakespeare's meisterhafter Darstellung lebendig vor Augen stehn wird. Wie sollen wir nun diese plötzliche, wundergleiche Umwandlung erklären? — Dies ist so schwer nicht. Auch für die edlere Lust, für das edlere Streben war ihre Seele empfänglich, nur daß ihre äußeren Verhältnisse die Raumgewinnung dieser letzteren nicht begünstigten. Nun aber wird sie begünstigt, nun werden jene edleren Lustvorstellungen geweckt, werden geweckt in der ganzen Macht ihrer Strebung in einem Zeitpunkte, da gerade die unsittliche Begierde schweigt, und zwar so, daß sie, um zum Ziele zu gelangen, eine Menge von Mittelthätigkeiten bedürfen. Diese nehmen dann, für den Augenblick wenigstens, die ganze Seele für sich in Beschlag; an sie knüpfen sich andere Lust- und Mittelthätigkeiten, und dies Gedränge edlerer Erweckungen dauert so lange fort, bis ihr Raum den der früheren unsittlichen Lust noch gebliebenen Strebungs-

raum bei Weitem überwiegt. Nun ist die Seele frei von den Sklavenketten, in welchen sie noch vor kurzer Zeit gefangen lag; und offen jeder edleren Regung, wird sie erfüllt von großartigen und erhabenen Zwecken und Bestrebungen. Machen wir nicht täglich, lieber Karl, ähnliche Erfahrungen? Wenn uns eine Arbeit beschäftigt, von welcher wir für uns selbst oder Andere viel Belehrung erwarten, wenn eine große Begebenheit der Weltgeschichte, oder eine liebliche Dichtung unsere edleren Einbildungsthätigkeiten in lebendige Bewegung gesetzt haben: so sind wir weit weniger empfänglich für die Beschwerden sowohl, als die Lustberückungen des Lebens, als in den Lücken, die sich von Zeit zu Zeit zwischen die lebendigeren Momente des Lebens beschwerlich und gefahrvoll lagern. In diesen ist der Raum der Seele frei; jede zufällig erregte Unlust oder Lust wird sogleich zur mächtigsten Thätigkeit, und beraubt uns, in unaufhörlicher Wiederholung als Strebung zurückkehrend, eines Theils unserer Freiheit. Die sittlichere Seele nur auf kurze Zeit: denn wird in ihr eine edlere Lust in einer gewissen Lebendigkeit zu einem Streben angeregt, welches einer größeren Ausdehnung fähig ist, so ist ihr die Freiheit wieder errungen, und wir begreifen kaum, wie sie verloren gehn konnte. Ist nun diese dazwischen tretende, ein lebendiges Streben erzeugende Lust gar eine sittlich oder religiös begeisternde, welche wegen der Erhabenheit und Schönheit ihrer Ideeen die ganze Seele für sich einzunehmen geschickt ist: so kann diese Umwandlung mit einer für unmöglich gehaltenen Schnelligkeit den Tempel des Lasters zu einem Tempel Gottes umwandeln. Kant, in seiner Methodenlehre der praktischen Philosophie, will den heilsamen Einfluß starker sittlicher Gefühlserregungen auf die Besserung leugnen. Das Herz kehre zu seiner gemäßigten Lebensbewegung zurück, und verfalle in seine frühere Mattigkeit, „weil zwar etwas, was es reizte, nichts aber, das es stärkte, an dasselbe gebracht war.“ — Aber sind denn alle Gefühle nur reizend? Können sie nicht auch kräftigend und erhebend

wirken? Gewiß werden sie dann weit mehr Einfluß auf die Seele äußern, als die Grundsätze, welche Kant im Gegensatze gegen sie als wirksam hervorhebt, als welche doch alles, was sie wirken, nur wirken, insofern und weil sie zugleich auch Gefühle sind; weit schwächer aber, weil sie abgeleitete Gefühle, also schwächere, unkräftigere sind. Der Schein also, welchen die Grundsätze für sich haben, entspringt nur daraus, daß sie in dem Menschen erst entstehen können, wenn er schon, zum Theil wenigstens, der Tugend gewonnen ist*); an den Lasterhaften gebracht aber, werden sie, als von den Urthätigkeiten entferntere (d. h. abstraktere), und also schwächere Thätigkeiten, gewiß weniger wirken. Vor Allem aber kommt es darauf an, daß eine solche die Besserung bezweckende Thätigkeit reich an Aufregungen, und durch diese die ganze Seele für sich einzunehmen und zu begränzen, für die unsittliche Begierde zu verschließen im Stande sei. Ein mit einer gewissen Lebendigkeit an einen Menschen ergehender Ruf, als Apostel für Sittlichkeit und Religion, der ganzen Welt die ihm gewordene Offenbarung zu verkünden, wird weit mehr geeignet sein, die Unsittlichkeit in ihm zu vernichten, als eine göttliche Auffoderung zum Besserwerden, welche sich auf ihn allein beschränkt. Denn jene setzt ihn in lebendige Thätigkeit, und versperrt, durch den steten Widerstand, den seine Bemühungen bei Anderen finden, und der vielfache Rückwirkung von seiner Seite nothwendig macht, den übermäßigen Begehrungen jeden Raum zur Rückkehr in seine Seele, während die Weihe unseres Lebens für das Werk unserer eigenen Besserung nur zu viele leere Stunden, zu viele Zustände der Abspannung und Erschlaffung mit sich führt, in welchen die unsittlichen Strebungen, als die augenblicklich mächtigsten, in uns emporstreben, und den ihnen entzogenen Raum wieder gewinnen. Wir nehmen nicht selten dann gerade am meisten an Sittlichkeit zu, wenn wir am wenigsten um un-

*) Sie sind ja Abstrakta von Gefühlen, setzen also diese voraus.

sere Besserung bekümmert sind: denn alle kraftlosen Bemühungen zur Unterdrückung unsittlicher Begierden müssen, der Natur der Sache nach, indem sie den Raum dieser letzteren vermehren, uns ihnen nur noch mehr unterthan machen, während ihre gänzliche Ausschließung aus dem Bewußtsein, wenn auch durch gleichgültige Thätigkeiten, ihre Vernichtung, freilich oft langsam, aber doch sicher, herbeiführt. Je edler die der Unsittlichkeit entgegenwirkende Thätigkeitsreihe in denjenigen, welcher eine lebendige Empfänglichkeit für sie bewahrt hat, um desto schneller und kräftiger freilich werden wir frei werden; aber wie jede Begierde an sich sittlich gleichgültig ist: so kann auch durch jede Thätigkeit, selbst durch unedlere, die sittliche Befreiung ins Werk gesetzt werden. Laß einen Ehrgeizigen von einer schweren Krankheit befallen werden, welche jede Bestrebung für seine hochfliegenden Plane unmöglich macht, und durch fortdauernde Schmerzen selbst die Erinnerung derselben, und mit ihr die Empfänglichkeit für sie, schwächt: so wird er, wenn die Gegenwirkung lange genug dauerte, sittlich gebessert vom Krankenbette aufstehn. Und doch sind die Seelenthätigkeiten, welche ihn gebessert, Thätigkeiten thierischen Schmerzes, stehn also, an Adel und reinmenschlichem Werthe, den zu unsittlichem Uebermaße angewachsenen bei Weitem nach.

Auf demselben Grunde, lieber Karl, ruhn dann auch alle die Tugendmittel, durch welche die verschiedenen religiösen und philosophischen Gesellschaften sich ausgezeichnet haben. Man hat mit vielen Gründen für und wider gestritten, ob diejenige Tugend des Namens einer Tugend würdig sei, welche durch die Aussicht auf Belohnungen oder die Furcht vor Strafen nach dem Tode vermittelt wird, und nicht Wenige haben dieselbe sogar geradezu für unsittlich erklärt. Du wirst nach den aufgestellten Grundsätzen, lieber Karl, leicht einsehn, daß eine Entscheidung in dieser Streitfrage allerdings überaus schwierig, ja unmöglich sein mußte, so lange man sie von beiden Seiten in dieser Allgemeinheit faßte. Denn

es giebt allerdings auch ein unsittliches Streben nach ewigen Belohnungen, und eine unsittliche Furcht vor ewigen Strafen, indem ja jedes Uebermaß des Strebungsraumes bei jeder Begierde, und also auch bei denen unsittlich ist, die sich auf eine Zeit nach diesem irdischen Leben beziehn. Sind schon der edle und der thierische Charakter einer Begierde in Bezug auf ihre sittliche Beurtheilung gleichgeltend: um wie viel mehr nicht die Zeit, in welcher sie, als zur Befriedigung gelangt, vorgestellt wird! Aber eben so treten auch Hoffnung ewiger Belohnung und Furcht vor ewiger Bestrafung, wenn sie keinen übermäßigen Strebungsraum einnehmen, in gleiche Linie mit allen übrigen Gattungen der Begehrung und Scheu, und wenn ihr Lust- oder Unlust-Raum dazu hingewirkt hat, den unsittlichen Strebungsraum einer anderen Begierde zu vernichten: so sind wir allerdings durch sie aus der Unsittlichkeit zur sittlich gleichgültigen Stimmung der Seele, oder auch zur Sittlichkeit, übergegangen. Zu aszetischen Mitteln also, wenn wir bloß Sittlichkeit oder Unsittlichkeit, nicht zugleich Seelenadel, Talentbildung rc. in Betracht ziehn, sind alle Thätigkeiten an sich gleich, und jede nur um so mehr brauchbar, je schneller und kräftiger sie, durch ihre eigne Ausdehnung, oder durch die ihrer Mittelthätigkeiten, oder durch ihr eigenthümliches Verhältniß zu der besonderen unsittlichen Begierde, auf deren Unterdrückung es abgesehn ist, oder sonst wie, diese letztere zu bewerkstelligen im Stande sind. Die Vorstellung der Schlaffheit und Abgespanntheit, welche den meisten übermäßigen Genüssen folgt, die unerlaßlich strenge Verknüpfung mönchischer Büßungen mit jeder Uebertretung, so daß beide in dem Gedanken des Aszeten wie durch ein Naturgesetz an einander gekettet scheinen, die Scheu vor dem Schmerze zärtlich besorgter Aeltern und Freunde, oder vor der Unzufriedenheit des allwissenden Gottes, wirken, nach dem eigenthümlichen Charakter jedes Menschen und jeder Begierde, bald die eine, bald die andere, mit größerer Kraft und zu einem heilsameren Ergebniß.

Durch diese Bemerkungen, theurer Freund, ist uns nun auch der Einfluß in das rechte Licht gestellt, welchen die Sittenlehre auf die Besserung des Menschen äußern kann. Ihre Einwirkung steht ja mit allen übrigen in Einer Reihe; und was sie wirkt, wirkt sie als Naturkraft nach Naturgesetzen. Die Sittenlehre, wie bekannt, besteht aus Tugend- und aus Pflichtgesetzen, oder, mit anderen Worten, sie giebt uns Beispiele sittlicher und unsittlicher Seelenstimmungen, welche durch das Verhältniß, in welches sie, von uns nachgebildet, zu den übrigen Seelenthätigkeiten als Gefühle treten, eben Gesetze der Tugend und der Pflicht werden. Jene erheben uns, und reizen uns zur Nachahmung dadurch und darin, daß sie Gefühle des Schönen und Erhabenen sind; diese erfüllen uns mit Scheu, und fodern uns auf zu einer Art von Gegenwehr, als Gefühle unsittlicher Schwäche. Wie entscheiden wir also den Streit, ob die Tugend lehrbar sei, oder nicht? Die gemeine Erfahrung zeigt freilich über allen Zweifel deutlich, daß die bloßen Darstellungen, oder gar die bloßen Definitionen der Tugenden keinen Menschen tugendhaft machen; aber in dieser Beziehung ist ja, wenn wir die Sache auf die Spitze treiben, überhaupt nichts lehrbar, indem es ja doch immer darauf ankommt, ob der Lernende es lebendig auffaßt, oder nicht. Indem er es hört, und den Gehörthätigkeiten sich die passenden Begriffe und Vorstellungen anschließen, wird es allerdings ein Theil seiner selbst, wird er selbst: aber es fragt sich, ein wie großer Theil, und ob ein bleibender. Eben so mit der Tugend. Wem wir durch Lehren eine Vorstellung von ihr geben, der hat nur diese Vorstellung, der hat gewissermaßen sie selbst, da ja jede Vorstellung einer Seelenthätigkeit ein Ansatz zu ihr selbst ist. Die Tugend ist also ein Theil von ihm geworden, das ist nicht zu leugnen; aber vielleicht ist das Laster ein tausendfach größerer Theil von ihm, in welchem Falle er doch schwerlich tugendhaft dürfte genannt werden können. Soll er tugendhaft werden: so muß die Tugend ein größe-

rer Theil von ihm sein, einen grösseren Raum in ihm einnehmen, als die unsittliche Begierde; und dies wird ganz auf dieselbe Weise vermittelt, auf welche jede einfachere Thätigkeit in ihm Raum erhält. Durch öftere Wiederholung also, aber nicht im Abbeten des Rosenkranzes oder ähnlichen todten ascetischen Uebungen; sondern ein lebendiger Theil von ihm muß die Vorstellung der Tugend werden, und, als lebendiger Theil, durch vielfache, angeregt aufstrebende Erweckungen und durch alle ihr zu Gebote stehenden Mittelthätigkeiten zur Urthätigkeit sich vervollkommnen. Die Vorstellung einer Thätigkeit ist ein Ansatz zu ihr selbst; wo also der Ansatz sich so lebendig und lebenweckend erweis't, da kann er selbst zu der in ihm vorgestellten Thätigkeit, die Vorstellung der Tugend kann zur Tugend selbst emporwachsen. Versetze Dich in den Knaben, welchem, wie es Kant in seiner Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft darstellt *), die Geschichte eines redlichen Mannes erzählt wird, den man bewegen will, den Verläumdern eines Unschuldigen beizutreten. Man bietet ihm Geschenke und hohen Rang; er schlägt sie aus. Unter den Verläumdern sind seine besten Freunde, die ihm jetzt ihre Freundschaft aufsagen, Mächtige, die ihn zu verfolgen und zu kränken drohen, ein Landesfürst, der ihn der Freiheit, ja des Lebens berauben will; er bleibt unbeweglich. Und selbst als seine mit äußerster Noth und Dürftigkeit bedrohte Familie ihn um Nachgiebigkeit anfleht, ihn, der mit der zärtlichsten Liebe an ihr hängt, und daher für das Mitleid mit ihr nur zu empfänglich ist, wünscht er zwar, diesen Tag nie erlebt zu haben, der ihn mit den ausgesuchtesten Martern peinigt, bleibt aber dennoch seiner Weigerung treu. — Laß diese Erzählung mehreren Knaben von gleichem Alter und gleichen Fähigkeiten hören. Nach ihrer Empfänglichkeit dafür, das heißt, nach dem Raume, welchen ähnliche Vorstellungen in ihrer Seele inne haben, wird sie auf den den Einen mehr, auf den Anderen weniger Eindruck machen, also mehr oder weniger lebendiger Keim werden. Aber auch

*) Kritik der praktischen Vernunft 5te Aufl. S. 270.

damit ist noch nicht die Verschiedenheit des Einflusses beschlossen, welchen diese Erzählung auf die Seelen der Zuhörer äußern wird: denn wie die Keime der Pflanzen, so werden auch diese Keime durch ihre Umgebungen gefördert oder zurückgehalten oder gar zerstört, durch die Seelenthätigkeiten nämlich, welche neben ihnen Raum gewonnen, oder künftig Raum gewinnen. Nur denen, in welchen jener Keim zur Frucht gelangt, das heißt, zur Vollkommenheit einer vielräumigen Urthätigkeit, nur denen ist die Tugend wirklich gelehrt, das heißt zu einem frischen Leben eingepflanzt, welches sich bei einer ähnlichen Gelegenheit in einer gleich hochherzigen Selbstverleugnung verherrlichen würde*).

Noch giebt es, außer den angeführten, andere Mittel für die Beschränkung und Vernichtung unsittlicher Begierden, die aber viel Gefährliches haben, und daher nur nach reiflicher Ueberlegung angewandt werden dürfen. Von einem derselben haben wir schon früher gesprochen. Um die Begierde nämlich als Begierde zu ertödten, ist ein sehr einfaches Mittel, daß man sie durch den verlangten Genuß befriedige. Nun wird zwar dieser Genußzustand, wenn die Begierde unsittlich war, auch ein unsittlicher Zustand sein; aber für die Zukunft wird doch dem schlimmeren Uebel vorgebeugt, welches die längere Fortdauer der Begierde der Sittlichkeit drohete. Und trägt man nun Sorge, dieselbe nie wieder als Begierde entstehn zu lassen, und ihr stets mit Genußmitteln zuvorzukommen: so kann man hoffen, ihre Unsittlichkeit ganz verschwinden zu machen. Davon finden sich auch manche Beispiele. Verliebte hat man nicht selten als Verrückte dargestellt, und nicht mit Unrecht: denn ihre Werthgebung ist in der That aus dem gewöhnlichen Kreise von Werthgebungen hinausgerückt, und solche Lustvorstellungen haben einen übermäßigen Lustraum, welchen Andere und sie selbst früher

*) Ganz auf gleiche Weise muß der auf irgend eine Art geweckte Entschluß, sich zu bessern, beurtheilt werden. Er wird in Ausführung kommen, wenn er ein solcher lebendiger Keim des Guten ist; sonst geht er unter in dem Drange der übrigen Seelenthätigkeiten.

in sich gar keinen Raum verstatten. Aber nicht bloß verrückt, auch unsittlich werden nur zu leicht verliebte Strebungen, und der in ihnen Befangene durch Unsittlichkeit für alles Edlere unfähig, obgleich er es selbst in ruhigeren Stunden als edler erkennt. Wie wird dem abgeholfen? Sehr leicht; man thut das Pärchen zusammen, und die zuvorkommende Befriedigung des Luststrebens verdrängt bald allen übermäßigen Streberaum; weshalb man denn auch aus solcher Unsittlichkeit, als aus einem anfliegenden und im Fluge vorübergehenden Fieberanfall, eben nicht viel zu machen pflegt. Aber Du siehst leicht, lieber Karl, daß eine Heilung dieser Art nicht für jeden unsittlichen Streberaum Statt finden kann. Für den Augenblick wird die Begierde durch ihre Befriedigung erstickt; aber im nächsten steht sie wieder als Begierde da, und wächst an Unersättlichkeit, und also an Unsittlichkeit, je mehr man ihr nachgiebt.

Nicht weniger gefährlich ist das entgegengesetzte Mittel: die Ertödtung der Begierde durch fortgesetztes Vorenthalten ihrer Befriedigung. Zuweilen wird es von dem trefflichsten Erfolge begleitet: denn die Begierde, als unvollkommen reproducirte Thätigkeit, wird ja um so unvollkommener, und also um so schwächer werden, je länger ihr der Reiz der Unlust vorenthalten wird, und muß so nach und nach alle Kraft verlieren, also ersterben. Aber bei sehr starken Begierden ist dieser Versuch nicht anzurathen. Sie werden zwar auch, trotz ihres fortdauernd wachsenden Streberaums, immer schwächer und schwächer, aber sie ersterben nie ganz, oder wenigstens nur — als die letzte von allen Seelenthätigkeiten, und nachdem sie vorher durch die ihnen als Unlustthätigkeiten einwohnende erstarrende Kraft, die ganze Seele in Todesstarrheit versenkt haben. Wahnsinn und Blödsinn oder unzähmbare Tollsucht sind nicht selten die traurigen Folgen dieses Heilverfahrens gewesen. Man prüfe also wohl vorher die Seele, bei welcher man es anwenden will; man beobachte seine ersten Wirkungen auf sie, und berechne

daraus, so weit es unsere Kenntniß von ihr verstattet, mit mathematischer Genauigkeit die folgenden (wozu ich Dir aus der Seelenlehre die Formeln zum Theil schon gegeben habe*). Im Allgemeinen aber sollte auch hier, wie überhaupt in der Erziehung, der schon einmal angeführte Satz des Spinoza gelten, daß man so wenig als möglich Unlust, so viel als möglich Lust in der eignen und fremden Seele zu erzeugen bedacht sei. Man wirke nie bloß unterdrükkend; während man die eine Schöpfung zerstört, pflanze man eifrig eine edlere an; der verderblichen Lust versage man die Befriedigung, aber man setze eine andere an ihre Stelle, welche man nicht wieder bis zur Unsittlichkeit anwachsen zu lassen Sorge trägt.

Die erste Regel der sittlichen Diätetik aber ist die, daß man, so viel irgend möglich, jede öftere Wiederkehr einer Begierde verhindere. Man versieht hier im Kleinen, was man nachher im Großen nicht ändern kann. Die ersten Male, da eine Begierde in uns wiederkehrt, kann sie ohne die geringste Gefahr für unser Seelenwohlsein durch Gewalt unterdrückt werden. Man prüfe daher von Zeit zu Zeit sich selbst, ob auch nicht ein zu üppiger Auswuchs dieser Art in unserer Seele sich findet; und wo man einen solchen erblickt, schneide man ihn, und sollte es auch Schmerz verursachen, schleunig weg. Anfangs läßt es ohne Schwierigkeit sich thun; man werfe nur, so oft die noch schwache Begierde wiederkehrt, irgend ein interessantes Buch, die Be-

*) Der Verf. wird sie nächstens öffentlich bekannt machen. Seine „Erfahrungsseelenlehre als Grundlage alles Wissens" ist keine Erfahrungsseelenlehre, wofür man sie öfter fälschlich genommen hat. Sie soll nur die Verknüpfung derselben mit den im strengeren Sinne sogenannten philosophischen Wissenschaften, nicht die Gesetze der Erfahrungsseelenlehre selbst darstellen und begründen, obgleich sie freilich auch das Letztere nicht ganz vermeiden kann, da jene Verknüpfung auf der Eigenthümlichkeit dieser Sätze beruht. Natürlich aber konnten die aus denselben zu diesem Behufe hervorgehobenen weder irgend wie Vollständigkeit erstreben, noch weiter, als es das unmittelbare Bedürfniß foderte, ins Einzelne ausgeführt werden.

trachtung eines schönen Gemähldes, einen musikalischen Genuß, eine anstrengende gymnastische Uebung ꝛc. dazwischen, die mit unwiderstehlicher Kraft der erregten Lustvorstellung das Bewußtsein entreißen; und man wird sich sittlich gesund erhalten, und zugleich sittlich lebendig: denn Ertödtung alles Lebens ist ja fast eben so übel, als Unsittlichkeit. Die zweite Regel ist: Erhalte deine Seele immer angefüllt mit edlen Lustthätigkeiten und edlen Strebungen. Ohne die Beobachtung dieser zweiten Vorschrift können wir auch die erste nicht beobachten: denn wo wollen wir sonst das Interesse hernehmen, welches stark genug ist, der erwachten Begierde das Bewußtsein zu entreißen? Je edler aber eine Thätigkeit (wie in der Seelenlehre erwiesen wird), um desto mehr wird sie auch im Stande sein, sich durch sich selbst fest zu halten, und sich aus sich selbst wieder zu erzeugen, um so mehr also auch die reproducirte der Urthätigkeit gleichkommen. Je edler also eine Thätigkeit (eine einzelne oder eine Häufung von Thätigkeiten, die aber, wenn auch unzählige, Eine Masse ausmachen, Ein organisches Ganze), um desto weniger ist sie dem Unsittlichwerden ausgesetzt.

Nicht also darauf allein arbeite der Mensch hin, daß er frei von Unsittlichkeit werde, sondern auch darauf, daß sein menschliches Leben über dem thierischen klar, und vollkommen, und edel und groß sich erhebe! Wer sich nur das Ziel setzt, nicht unsittlich zu sein, und dabei in dem beschränkten Gebiete niederer Bestrebungen beharrt, wird immer auszurotten und zu bessern haben, immer Verdruß und Mühseligkeit. Dagegen das Streben nach diesem höheren Ziele uns Sicherheit giebt, und Freudigkeit, und Muße, des Lebens froh zu werden, und in dieser schönen Freudigkeit immer von Neuem zuzunehmen an Kraft zum Widerstande gegen jegliche Versuchung. Auf das Ewige, auf das Göttliche den begeisterten Blick gerichtet, wirst Du ohne kleinlich zerstreuende und ertödtende Sorge auf der Lebensbahn fortgehn können; triffst Du auf einen Anstoß, er wird Deine Kraft nicht

brechen, Du wirst Dich in schöner Siegesfreudigkeit erheben!

So laß uns denn also, theurer Freund, unsere Seelen immer mehr zu dem Ewigen erheben; laß unsere Freundschaft darin sich verklären, daß wir zu ihm uns einander begeistern und anfeuern; daß wir durch gegenseitigen Zuspruch uns stärken, wo die Kraft ermatten will, und einer den anderen reicher machen dadurch, daß er nicht bloß das Ewige treu und sehnend im Auge behält, welches unmittelbar des eignen Strebens Gegenstand ist, sondern auch dasjenige, wonach er den Freund ringen sieht, und im Ringen so viel möglich unterstützt! Aber auch die Wissenschaft ist ein Ewiges, und auf keine Weise dem Ewigen entgegengesetzt. Indem wir also das Ewige zu dem höchsten Zielpunkte unserer Wissenschaft machen, gehn wir nicht etwa aus der Wissenschaft hinaus in das Gebiet eines schwärmerischen, aller Zergliederung und Begränzung unfähigen Fühlens. Auch das Ewige, das Göttliche, insofern es im Menschen sich offenbart, und vom Menschen gefühlt wird, ist ja doch menschliche Seelenthätigkeit, und muß sich, als solche, seelenwissenschaftlich zergliedern und zusammensetzen lassen. Halte dies nicht, theurer Freund, für eine Herabwürdigung desselben, eine Entweihung, wie man wohl hier oder dort von unwissenschaftlichen Menschen behaupten hört. Denn da ja eine wahre philosophische Konstruktion genau dasselbe aus sich wieder hervorbringt, was sie zu konstruiren unternahm, und jede Vorstellung einer Seelenthätigkeit ein Ansatz zu ihr selbst ist: so ist ja das Konstruirte auch das Ewige, und bleibt für den, welcher es in seiner Ganzheit festzuhalten vermag, das Ewige, selbst indem wir es zergliedern. Wir wählen ja dazu eben die ihm eigenthümlichen Bestandtheile aus (sonst würden wir falsch konstruiren); die Konstruktion giebt und ist also das Ewige selbst, ist nur eine Beschreibung von ihm, ein anderer Ausdruck, ein anderes Wort. Die lebendige Wissenschaft also giebt und ist allerdings das Absolute, aber

nicht das Absolute des Weltalls, wie die Irrlehrer meinen, sondern das Absolute der Menschheit: denn aus dem Menschen führt uns weder Wissenschaft, noch irgend eine andere, wie künstlich auch angelegte, Veränderung hinaus. Die erhabenste Höhe und die unermeßliche Fülle der Menschheit — welch ein großes, welch ein herrliches Ziel! — das sei die Krone des Lebens, die wir schon hier auf Erden mit allen Kräften erstreben wollen! Ist uns dort noch eine andere bereitet, können wir dort, wie Jene von dem jetzigen Leben träumen, das All werden, also, außer Menschen, noch Wurm und Engel, Birke und Krystalldrüse und — Gott (?!) — ich weiß es nicht, und ich verlange es nicht zu wissen, weil dessen, was ich nicht weiß, aber wissen kann, viel zu viel ist, als daß ich mir mit der eitlen Einbildung dessen, was ich nicht wissen kann, die Zeit verderben sollte. Noch einmal, was ich Dir schon früher zurief, laß Jene träumen, wir wollen wachen!

Anhang.

Ueber das Wesen und die Erkenntnißgränzen der Vernunft.

Erster Brief.

Ein überaus wichtiges Thema, theurer Freund, zu dessen Erörterung Sie mich in Ihrem letzten Briefe auffordern! Was man eigentlich unter dem Worte „Vernunft" verstehe, wie sich das damit bezeichnete Vermögen des Menschen zu seinen übrigen Vermögen verhalte, was die Vernunft zu erkennen vermöge, und was nicht zu erkennen, ihren Ursprung, ihre Entwickelung, ihre höchste Ausbildung — ja, wer alles dies vollständig wüßte, und Anderen mit vollkommener Klarheit darzulegen im Stande wäre, der könnte sich hoher Erkenntniß rühmen! Das A und das O aller Philosophie! Das A: denn der Begriff der Vernunft ist ohne Zweifel einer der frühsten der Seelenlehre. Alle übrigen setzen ja schon eine Vergleichung und Unterscheidung der Menschen unter einander voraus, die bei noch wenig gebildeten Völkern um so schwieriger sein muß, je weniger in ihren einfachen Lebensverhältnissen die geistigen Verschiedenheiten aus der ursprünglichen Aehnlichkeit auffallend sich hervorbilden können. Dagegen die meisten die Stufe der Rohheit bald überschreiten, auf der ihnen die ärmlichere Ausstattung der thierischen Natur,

und das daraus entspringende engere, gleichsam friedlichere Anschließen an die sie umgebenden organischen und anorganischen Bildungen als etwas Höheres, Uebermenschliches erschienen, dessen geheimnißvolles Wesen sie mit ihrer lebendigen Einbildungskraft auszuschmücken, und durch verehrende Dienstleistung sich günstig zu machen suchten. So wurden sie sich also ihres Vorzugs *als Menschen* bewußt, und was anders, wenn wir bei der allgemeinsten, von fast Allen auch noch jetzt anerkannten Bedeutung stehn bleiben wollen, wird durch das Wort „Vernunft" bezeichnet? Mit diesem Begriffe also begann alle Philosophie, in sofern sie auf das Bewußtsein des Menschen von sich selbst und dem Wesen seiner Seele ausgeht. Die vollkommene Bestimmung dieses Begriffs aber ist offenbar der Zielpunkt alles philosophischen Denkens und Forschens. Ist man erst allgemein darüber einig geworden, *was* und *wie* die Vernunft erkenne: so sind alle Streitigkeiten der Philosophen beendet, und der Hauch des Friedens weht stärkend und belebend über den Schauplatz ihrer hitzigsten Kämpfe. Denn was sollte sie nun noch gegen einander in Flammen setzen? Was man von Erkenntnißkräften außer der Vernunft im Menschen aufgefunden haben will, würde ja dann auch wohl als ihres Geschlechtes erkannt werden, und ihr Stammbaum und die Geschichte ihrer Entwickelung jeden darüber noch etwa entstehenden Zweifel niederschlagen. Wie gesagt, theurer Freund, das A und das O aller Philosophie!

Und so kann ich dann Ihre Behauptung, daß die Bestimmung des Begriffs der Vernunft die eigenthümliche Aufgabe *unserer* Zeit auszumachen scheine, nur unter den aus dem eben Bemerkten nothwendig hervorgehenden Einschränkungen zugeben. Es ist wahr, daß man, seit der Anregung unseres Jacobi, von nichts mehr in der Philosophie reden hört, als von Vernunft und Glauben und Verstand und ihren gegenseitigen Verhältnissen. Aber, theurer Freund, blicken Sie zurück in die Geschichte der Philosophie: war das zu

irgend einer Zeit anders? Fassen Sie die Gegensätze philosophischer Systeme, wie Sie wollen, immer will ich Ihnen ihre Formeln auf eine andere zurückführen, die sich auf das Wesen der Vernunft und ihr Verhältniß zu andern, bald menschlichen, bald außermenschlichen Kräften bezieht. Der Realist setzt die Vernunft als für den Einfluß äußerer Erregungen empfänglich und dieselben offenbarend, der Idealist als isolirte Kraft, als alles aus sich selbst erzeugend; die Verfechter angebohrner Ideen trennen sie, als besondere Anlage, in ihren ursprünglichen Aeußerungen wenigstens, ganz von der Sinnlichkeit, während die entgegengesetzte Parthei sie derselben gleich stellt. Und was soll ich noch weiter einzelne Beispiele aufführen zur Bestätigung dieses Satzes? Alle philosophischen Streitigkeiten zu allen Zeiten drehen sich, mehr oder weniger deutlich, um diesen Einen Punkt, und die Bestimmung des Begriffes der Vernunft ist das Thema aller Philosopheme. Nur daß der sonst in verschiedenen philosophischen Wissenschaften unter verschiedenen Titeln auftretende Gegensatz durch Kants Kritik und durch Jacobi sich mehr in dem Psychologischen koncentrirt hat. Welches mir, beiläufig gesagt, der zweckmäßigste Standpunkt für diesen Streit zu sein scheint, und derjenige, von welchem aus sich am leichtesten eine gründliche und allgemein genügende Entscheidung hoffen läßt.

Sie verlangen zuerst von mir, theurer Freund, daß ich Ihnen die Erklärungen der berühmtesten deutschen Philosophen über das Wesen der Vernunft und ihr Verhältniß zu den übrigen Vermögen der menschlichen Seele, vor den neueren Streitigkeiten, zusammenstelle. Damals, sagen Sie, war das Urtheil ruhiger und freier von der Einwirkung leidenschaftlicher Erregung, also dem unbefangnen Forschen günstiger, und so hoffen Sie denn von jenen Philosophen mannigfache Belehrung. Als wenn die philosophische Thätigkeit eine von allen übrigen so durchaus verschiedene wäre, und nicht auch, im Ganzen betrachtet, durch leidenschaftliche Erregung mehr gewönne, als einbüßte. In ungetrübten Sonnenblicken ge-

deihen die wenigsten Gewächse unserer auf Wechsel und Gebrechlichkeit gegründeten Erdscholle; erst müssen Wind und Regen vorangehn, ehe der Sonnenstrahl Leben wecken kann. So auch im Geistigen, so in der Philosophie. Was von Jacobi über unseren Streitpunkt gesagt worden, ist unbedeutend, oder wir müßten denn zu den anderen Titeln zurückgehn, unter welchen er in der Metaphysik, in der Ethik rc. behandelt worden ist. Was uns aber doch hier zu weit führen würde. Vernunft nannte man ursprünglich alles dasjenige im Erkennen und Fühlen und Wollen des Menschen, was ihn von den Thieren unterscheidet. Als man nun später auf mannigfache andere Eigenthümlichkeiten, nicht des Menschen in Vergleich mit den Thieren, sondern der einzelnen Menschen in Vergleich mit anderen Menschen aufmerksam wurde, und diese als Vermögen einander bei- und unterordnete, machte auch die Vernunft auf den Titel eines Vermögens Anspruch, und wie hätten ihr die Philosophen denselben versagen sollen? Aber statt nun zu bedenken, daß ja die Vernunft, als das eigenthümlich Menschliche, in allen jenen übrigen Vermögen wiederkehren müsse, und nur der gemeinschaftliche Name für eine gemeinschaftliche Eigenschaft aller, und also nicht bloß verschieden von jedem derselben, sondern auch jedem gleich sei: so stellte man sie, nach der gewöhnlichen Gedankenlosigkeit wissenschaftlicher Sammler, als ein eben so einzelnes Vermögen mit den übrigen in Eine Reihe. Natürlich mußte sie da eine traurige Rolle spielen, und was in dem einen Satze zugesprochen, in dem anderen ihr wieder abgesprochen werden: denn der Wahrheit nach gehörte ihr ja Alles und — Nichts. Erst in unserer Zeit hat man diese Ungerechtigkeit eingesehn, und daran gedacht, ihr ein besonderes Besitzthum zu geben; aber Sie sehen wohl, mit welchen Schwierigkeiten dies da verknüpft ist, wo schon Alles Anderen gehört. Daher wir uns denn über die fortdauernde Uneinigkeit auch eben nicht wundern dürfen: denn in der That hat der, welcher ihr dieses oder jenes Gebiet zum Besitze an-

weis't, gerade eben so viel Recht, aber auch nicht mehr, als wer sie aus diesem Besitze wieder vertreibt.

In Bezug auf dasjenige, was ich über die frühere Zeit sagte, kann die Wolfische Philosophie als Typus für alle übrigen dienen. In ihrem Paragraphenschritt zeigt sich am augenscheinlichsten jener auf bloßes Sammeln und die Ausbildung des Einzelnen gerichtete Fleiß, der des wahren philosophischen Verfahrens, des Zurückgehns auf die ursprüngliche Anschauung der menschlichen Seele, entbehrend, das ihm einzeln und getrennt Gegebene eben so einzeln neben einander stellt und auseinanderhält. Alles ist auf Definitionen abgesehen, auf das Aeußerlichste also und Unwesentlichste, und in dem Buchstaben geht der Geist unter. Das Standbild der Seele wird zusammengesetzt aus einer Menge von Knochen und Sehnen, aber das Ganze bleibt eben deshalb ein Knochengerippe, in welchem sich kein Funken von Leben regt. Sie mögen sich nur einmal selber, lieber W, die Erklärungen zusammenstellen, welche sich über die Vernunft, z. B. in den 1751 erschienenen „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele" finden. Vernünftige Gedanken, sollte man denken, müßten über Vernunft am besten Aufschluß geben können.*) — Der Begriff der Vernunft, werden Sie finden, ist in diesem Systeme vollkommen müßig (ein Anhang zu dem des Verstandes, aber ein überflüssiger, indem diesem genau dasselbe, was ihr zugeschrieben wird), und zur Bestimmung ihrer Eigenthümlichkeit kaum der Anfang gemacht.

Möchte sich aber wohl, lieber W, von der Kantischen Philosophie viel mehr rühmen lassen? Ihre ganze Richtung ist zwar weit tiefer, wir dürfen also allerdings genauere Auseinandersetzungen, bestimmtere Begränzungen erwarten. Aber bei allen Verdiensten um die Umbildung der Philosophie, konnte Kant doch eben nur den Anfang zu ihrer lebendigeren Entwickelung machen, und der Kampf, welchen er, wie

*) Man vgl. bes. §. 368. 372. 378 mit 865. 974. 962 u. 869.

fast alle Reformatoren in Wissenschaft und Leben, nicht nur mit solchen zu bestehn hatte, welche noch am Alten zu fest klebten, sondern auch mit Anderen, die in manchen Punkten weiter vorgedrungen waren, und einen höheren Standpunkt ahnten, fiel leider in den Zeitraum seines Lebens, in welchem ihn schon die jugendliche Gewandtheit verlassen hatte, die nöthig ist, um durch das frische Leben Anderer das eigene zu befruchten und zu steigern. So neu auch die Richtung, welche er einschlug, in vielen Rücksichten sein mochte: so war sie doch nicht so völlig neu, als er selbst, und noch mehr seine Schüler rühmten; er blieb vielmehr viel zu sehr in seiner Zeit und ihren Vorurtheilen festgewachsen, als daß sein kühner Aufschwung etwas Anderes, als ein unbefriedigtes Streben, hätte sein können. Auch in Bezug auf den Begriff der Vernunft schloß er sich zu eng an das Frühere an, ging zu wenig auf die ursprüngliche Anschauung zurück, und konnte daher nichts weiter thun, als daß er die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „Vernunft", wie sie in Leben und Wissenschaft einmal gegeben waren, zu vereinigen, und auf Eine Grundthätigkeit zurückzuführen suchte. Das Bestreben dazu ist in allen seinen Schriften deutlich, obgleich er es nirgend recht ausgesprochen hat. Als besondere Thätigkeit steht die Vernunft in der Reihe der Erkenntnißvermögen zunächst neben Verstand und Urtheilskraft, und ist „das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten, und dieses also nach Principien als nothwendig vorzustellen" (vergl. z. B. Anthropologie 2te Aufl. S. 120), während der Verstand das Allgemeine (Begriffe und Regeln) erzeugt, die Urtheilskraft das schon gebildete Allgemeine zu dem Besonderen auffindet. Schon hier zeigen sich die Mängel der Kantischen Bestimmungen in ihrer ganzen Ausdehnung. Denn was sind hier Vernunft und Urtheilskraft anders, als besondere Arten der Gedankenassociation, diejenigen nämlich, vermöge deren uns die durch den Verstand einmal gebildete allgemeine Regel bei dem unter sie gehöri-

zen Besonderen einfällt, und umgekehrt. Die Erkenntniß ihrer Zusammengehörigkeit (die sich übrigens bei ihrem Zusammensein in der Seele von selbst ergiebt) wird an anderen Stellen der Urtheilskraft zugeschrieben; und wenn also der Vernunft eigenthümlich das Schließen gehören soll, welches doch in nichts anderem besteht, als in einem zwiefachen Urtheilen: so zeigt dies eben wieder nur Kants Verlegenheit, dem ganz leeren Begriffe der Vernunft doch irgend einen Platz anweisen zu müssen. Aber wir gehn zu anderen Erklärungen über. „Der Verstand", heißt es, „ist das Vermögen der Regeln, die Vernunft das Vermögen der Principien (Krit. d. r. Vern. 6te Aufl. S. 258). Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen" (S. 257). Daher die Vernunftbegriffe oder Ideeen Begriffe aus reinen Verstandesbegriffen sind, von denen es S. 278 heißt: „Sie betrachten alle Erfahrungserkenntniß als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen. Sie sind nicht willkührlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehn sich daher nothwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch. Sie sind endlich transscendent, und übersteigen die Gränze der Erfahrung, in welcher also niemals ein Gegenstand vorkommen kann, der der transscendentalen Idee adäquat wäre." Der eigenthümliche Grundsatz der Vernunft (oder die Richtung ihrer Thätigkeit) ist also, „zu der bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (S. 264). Dies geschieht, indem sie von jedem gegebenen und von jedem aus diesem gefundenen, dasselbe bedingenden Gliede durch Prosyllogismen immer weiter schließt, bis sie zu dem Unbedingten, und so zu den Ideeen der Welt, der Seele und des höchsten Wesens gelangt.

Sie

Sie können unmöglich verlangen, daß ich, ohne weitere Vorbereitung, den mehr als gordischen Knoten zu lösen unternehme, welchen uns Kant in diesen Erklärungen geschürzt hat. Was hülfe es auch, wenn ich Ihnen weitläufig auseinandersetzte, wie weder die Idee der Welt, noch die der Seele, noch endlich die des höchsten Wesens in uns durch Schlüsse entsteht, sondern auf ganz andere Weise; wie dann ferner der Ausdruck „Begriff aus reinen Verstandesbegriffen" im Grunde ganz leer ist, da ja durch die höchste Steigerung der Begriffsbildung nur immer wieder Begriffe entstehn, und dies Verfahren auf der letzten Stufe sich von dem auf der ersten nicht im Geringsten unterscheidet; wie gerade dasselbe gegen die Unterscheidung von Regeln und Principien gilt; und wie endlich die verschiedenen von Kant der Vernunft beigelegten Verrichtungen so durchaus nichts mit einander gemein haben, wenigstens in der Aeußerlichkeit, in welcher sie hier auftreten, daß man kaum begreift, wie ein Mann von Kants Scharfsinne sie als Eins betrachten konnte? Was hülfe Ihnen, wie gesagt, diese ganze Auseinandersetzung? Der Grundfehler liegt offen vor uns. Indem Kant an dem alten Satze festhielt, daß die Vernunft die höchste Erkenntnißkraft des Menschen sei, raffte er die höchsten Erzeugnisse des menschlichen Geistes ohne genauere Auswahl zusammen, um sie an diesen gemeinsamen Namen zu knüpfen. Aber Namendienst ist in jedem Falle ein trauriger Dienst, und vor Allem, wo es auf philosophische Klarheit ankommt. Kant mag darin Recht haben, daß weder Principien, noch Ideeen, noch endlich die Thätigkeiten, welche er der praktischen Vernunft zuschreibt, ohne diejenige Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens möglich sind, welche man Vernunft nennt; aber wie nun jene aus dieser Eigenthümlichkeit hervorgehn, und wie diese Eigenthümlichkeit ursprünglich sich zeigt, und durch verschiedenartige Entwikkelung allmälig zu jenen höchsten Produkten gelangt, darauf kommt es doch eigentlich bei ihrer philosophischen Untersuchung

an, und gerade darüber läßt uns Kants Darstellung fast ganz im Dunkeln. Sie ist eben so wenig, als die Wolfische, was doch das Wesen der philosophischen Behandlung ausmacht, genetisch. Statt der Anfangspunkte, giebt sie uns nichts als Endpunkte, und jedem dieser Endpunkte oder mehreren, wie sie bald nach diesem, bald nach jenem Princip sich zusammenfinden, schreibt sie ein besonderes Vermögen zu, ohne zu untersuchen, ob es nicht vielmehr eine und dieselbe Beschaffenheit eines und desselben Vermögens sei, aus deren durch Umstände verschiedenartig gestalteter Entwickelung sie alle abgeleitet sind.

In den philosophischen Schriften vor den durch Jacobi erregten Streitigkeiten finden Sie also, theurer Freund, wenig Trost. Sie müssen sich, um zur Klarheit zu gelangen, auf die Streitigkeiten selbst einlassen, oder, was von Allem das Beste, auf eigne, vollkommnere Selbstbeobachtung. Was ich aus der meinigen dazu irgend beitragen kann, will ich gern Ihnen mittheilen; nur muß ich Sie bitten, mich für heute zu entschuldigen.

Zweiter Brief.

Sie haben mich falsch verstanden, lieber W., wenn Sie mir in Ihrem letzten Briefe die Meinung unterschieben, was Wolf und Kant der Vernunft beilegen, komme ihr nicht eigenthümlich und wesentlich zu. Sage ich nicht vielmehr ausdrücklich, daß die Ideeen und Principien ohne die Eigenthümlichkeit der menschlichen Seelenthätigkeit, die wir Vernunft nennen, nicht möglich sind? Und eben dies gilt von der Wolfischen sogenannten Vernunfterkenntniß. In so weit also gebe ich beiden Recht, und wenn in der neueren Zeit Jacobi und seine Schule die Eigenthümlichkeit der Vernunft haben in den Gefühlen finden wollen, wenn Fries mit Anderen sie in den Verstand und das Reflektiren, oder in die Willkührlichkeit des menschlichen Thuns setzt: so habe ich dagegen

nicht das Geringste; nur sollten sie nicht meinen, durch dieses Eine Erzeugniß unserer Geisteskraft das Wesen der Vernunft erschöpft zu haben, nicht die von Anderen aufgestellten oder noch aufzustellenden Merkmale voreilig ausschließen. Bei aller Richtigkeit sind also ihre Erläuterungen fragmentarisch, beschränkt und einseitig, weil sie eben nicht auf klarer, nicht auf genetischer Anschauung des Zuerkennenden beruhn.

Was ich unter dem Worte genetisch verstehe, und warum ich die dadurch bezeichnete Eigenschaft für jede philosophische Auseinandersetzung fodere, kann ich Ihnen leicht deutlich machen. Nicht wahr: ein Kind, welches eben die Begriffe des gemeinen Lebens zu bilden anfängt, trägt doch nicht die Ideeen weder die der Welt, noch die der Seele, noch die des höchsten Wesens in sich; und überhaupt möchte sich von demjenigen, was Kant als der Vernunft eigenthümliches Erzeugniß aufführt, wohl irgend etwas in ihm nachweisen lassen? Sie antworten: Nein. Ein Anderer würde vielleicht mit Ja antworten, indem er behauptete, jene Ideeen wären allerdings schon in dem Kinde (sie lägen a priori in jeder menschlichen Seele noch vor ihrem Erwachen zum zeitlichen Leben); nur sei es sich derselben noch nicht deutlich bewußt. In ihrem, wenn auch unbewußten, Besitze, liege also dennoch das Wesen der Vernunft. Sie wissen, theurer Freund, daß ich mit allen solchen philosophischen Ansichten, die etwas wissen wollen, wovon man doch, wie sie selbst gestehn, nicht das geringste Bewußtsein (also auch wohl nicht das geringste Wissen) haben kann, nicht gern weitläufig handle, weil bei ihnen durch keine vernünftige Auseinandersetzung (die ja auf das Bewußtsein zurückgehn muß) etwas auszurichten ist. Genug also, daß Sie mir zugestehn, die Idee des höchsten Wesens und die ihr ähnlichen seien in dem Kinde nicht, welches wir als noch in den ersten und einfachsten geistigen Bewegungen begriffen setzen. Und doch nennen wir auch das Bewußtsein des Kindes schon ein vernünfti-

ges, und behaupten, in ihm könnten, eben vermöge dessen, was wir als vernünftig bezeichnen, jene Ideeen sich bis zur höchsten Vollkommenheit und Klarheit entwickeln, während eine solche Entwickelung in dem Bewußtsein des neben ihm stehenden Jagdhundes auch nicht in den dunkelsten Umrissen möglich sei. Sagt mir also jemand, das Wesen der Vernunft liege in den Ideeen von Gott und der Seele und der Welt: so gebe ich ihm dies gern zu, aber er muß mir den Zusatz erlauben, daß dasselbe nicht allein in diesen sich kund thue, sondern auch schon in unseren ersten Wahrnehmungen und Begriffsbildungen, wie das angeführte Beispiel lehrt. Wendet er dagegen ein, auch bei den Thieren fänden wir ja Wahrnehmungen und, wenigstens angelegte, Begriffbildungen, beide also wären nicht dem menschlichen Geiste ausschließend eigenthümlich, wie jene Ideeen: so antworte ich, daß allerdings auch Thiere wahrnehmen, aber doch nicht so wahrnehmen, wie Menschen. Und warum sollte man dieses „so" übersehn bei der Darstellung des Eigenthümlich-menschlichen, da es doch an sich eben so wohl zu demselben gehört, als die Ideeen? Besonders, wenn sich sollte nachweisen lassen, daß die Bildung der Ideeen als eigenthümlich menschlicher Seelenthätigkeiten gerade in diesem „so" seinen Ursprung hat, und nichts ist, als seine vollkommnere Entwickelung. Von einer wahrhaft philosophischen Darstellung des Begriffs der Vernunft, als der Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele, verlange ich also erstens, daß sie nicht nur einzelne die menschliche Seele auszeichnende Thätigkeiten nenne, sondern alle, also auch jenes „so," und zweitens, daß sie mehr sei, als ein bloßes Register dieser Vorzüge, und wenn eine Verknüpfung derselben nach den Gesetzen der menschlichen Seele nothwendig, ja einer von ihnen vielleicht nichts weiter ist, als eine veränderte Gestalt, eine Umbildung und Ausbildung eines anderen, daß sie dann auch in ihrer Beschreibung diese Verknüpfung und Ausbildung wiedergebe, so weit dies sich irgend thun läßt. Da nun die Entstehung der abgeleiteten Thätigkeiten

aus den ursprünglichen eben ihre Genesis heißt: so muß die philosophische Darstellung eine genetische sein, d. h. die Ableitung des ihr Gegebenen verfolgen, so weit irgend unser Bewußtsein reicht.

Die ersten Anfänge einer solchen genetischen Darstellung des Begriffs der Vernunft besitzen wir nun allerdings, und zwar in Jacobi's Schriften. Ihm war es ja, wie er selbst von sich erzählt, von der frühsten Jugend an eigenthümlich, daß er sich mit keinem Begriffe behelfen konnte, dessen Gegenstand ihm nicht anschaulich gemacht wurde durch Empfindung oder durch Gefühl, und die mathematische Linie, der mathematische Punkt blieben ihm so lange unverständlich, bis man sie ihm (gerade umgekehrt, als wie es gewöhnlich geschieht) von der Anschauung des Körpers, als dem ursprünglich Gegebenen, abgeleitet hatte. Und auf gleiche Weise strebte er bei allen Begriffen, ihrer Entstehung im menschlichen Geiste sich bewußt zu werden, was seiner Polemik gegen die Hirngespinnste der Kantischen und der ihr folgenden Schulen eine so große Schärfe und Wahrheit verleiht. Lassen sie uns denn, theurer Freund, ihn über den Begriff der Vernunft hören. Ich meine zuerst die Stelle in dem 1787 erschienenen Gespräche über David Hume oder Idealismus und Realismus (Werke Theil II. S. 222). „Was mich betrifft," sagt er, „so halte ich das Princip der Vernunft mit dem Princip des Lebens für einerlei, und glaube an gar keine innerliche oder absolute Unvernunft. Wir schreiben einem Menschen vor dem anderen einen höheren Grad der Vernunft zu, in demselbigen Maße, wie er einen höheren Grad von Vorstellungskraft äußert. Die Vorstellungskraft äußert sich aber nur reagirend, und entspricht genau der Fähigkeit von den Gegenständen mehr oder weniger vollkommene Eindrücke anzunehmen, oder die Spontaneität des Menschen ist wie seine Receptivität." Und so bezeichnet er dann S. 225 die Vernunft mit Sulzer als „den Charakter der besonderen menschlichen Sinnlichkeit." —

An die letzte Stelle müssen Sie sich fürs Erste vorzüglich halten: die erste dient nur zur Einleitung, zum Uebergange von der genetischen Deduktion der Kantischen reinen Vernunft, die er eben gegeben hatte. Auch enthält sie manche Unrichtigkeit: denn erstens wäre es unpassend, da Vernunft gerade das Eigenthümliche der besonderen menschlichen Sinnlichkeit ausmacht, ihren Begriff (wie Jacobi will) auf das ganze Gebiet des Lebens auszudehnen, und so z. B. von der Vernunft des Elephanten oder der Biene zu sprechen; und zweitens sind Receptivität und Spontaneität auf keine Weise eins und dasselbe, sondern können in den verschiedensten Abstufungen zusammen sein. Nur daß nicht, wie Einige wollen, die Spontaneität dem Verstande allein, die Receptivität allein der Sinnlichkeit zukommt, sondern beide sind in jeder sinnlichen und in jeder verständigen Thätigkeit, da ja zu jeder Erregbarkeit eine erregbare Kraft gehört, und umgekehrt. Davon also lassen Sie uns absehn, und vorzüglich den letzten Satz näher in Betrachtung ziehn, daß die Vernunft den Charakter der besonderen menschlichen Sinnlichkeit ausmache. Hier nun ist eben dasjenige ausgesprochen, worauf ich früher schon hindeutete, daß das Vernünftige in der menschlichen Erkenntnißkraft nicht etwas der sinnlichen Thätigkeit Fremdes und später Hinzutretendes ist, sondern vielmehr in jeder, auch der einfachsten, Sinnenthätigkeit schon sich offenbart. Auch unsere Wahrnehmungen sind nicht unvernünftig, und keine menschliche Wahrnehmung mit irgend einer thierischen eine und dieselbe. Vielmehr liegt gerade in dem, was menschliche und thierische Sinnlichkeit unterscheidet, der Keim zu allen übrigen Vorzügen der menschlichen Vernunft. Auch dies erkannte Jacobi, zum Theil wenigstens, und erklärt sich darüber am deutlichsten in eben diesem Gespräche S. 258: „Die vollkommene Wahrnehmung, und der höhere Grad des Bewußtseins, der damit verknüpft ist, darin besteht das Wesentliche desjenigen Vorzugs unserer Natur, den wir Vernunft heißen. Alle ihre Verrichtun-

gen entwickeln sich daraus von selbst. Sobald ein Mannigfaltiges von Vorstellungen, in Einem Bewußtsein vereinigt, einmal gesetzt ist, so ist damit zugleich gesetzt, daß auch diese Vorstellungen, theils als einander ähnlich, theils von einander verschieden, das Bewußtsein afficiren müssen. Das Bewußtsein wäre ja sonst ein todter Spiegel, und kein Bewußtsein, kein in sich concentrirendes Leben. Wir haben also außer der ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung, keine besonderen Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bei denen sich auch gar nichts denken läßt. So erkläre ich mir auch das Nachsinnen, das Ueberlegen und ihre Wirkungen aus der immer fortgesetzten Bewegung (wenn ich mich so ausdrücken darf) des aktiven Princips in uns gegen (nicht wider) das passive, nach Maaßgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse". S. 270. „Scharf und viel fassender, tief eindringender S i n n — das Wort S i n n in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt) genommen — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maaß den Vorzug eines Geistes vor dem anderen bestimmt. Die reinste und reichste E m p f i n d u n g hat die reinste und reichste V e r n u n f t zur Folge. Jedem, sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigne Erfahrung gelehrt haben, daß er bei seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines S i n n e s anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen, als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die A n s c h a u u n g fest, s i n n t und s i n n t, und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punkt hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil, das in ihr entsteht. In willkürlicher A n s c h a u u n g, B e t r a c h t u n g allein ist sie thätig."*) Auch diese Stelle enthält freilich

*) Vgl. meine E r f a h r u n g s s e e l e n l e h r e S. 2 u. 3, besond. S. 25 — 28. Zu diesen mit den Jacobi'schen der wissenschaft-

manches Unrichtige, im Ganzen aber thut sie überaus tiefe Blicke in das Wesen des menschlichen Erkenntnißvermögens; und wenn Jacobi mit derselben Schärfe, wie hier die Begriffsbildung, das Urtheilen und Schließen, auch die übrigen Thätigkeiten der Seele untersucht hätte: so würde ihm ein klarer Ueberblick der menschlichen Seele, und mit ihm die wahre Bestimmung des Begriffs der Vernunft nicht haben entgehn können. Und so mag denn die Erklärung, welche Sie von mir über das Wesen der Vernunft verlangen, sich zunächst an diese Stelle als Commentar anschließen.

Denken Sie sich, lieber W., zwei Menschen, von denen einer mit einem scharf und fest auffassenden Sinne, der andere mit einem schwächeren begabt ist. Beide nun mögen eine Rose von rother Farbe wahrnehmen. Auf diese Wahrnehmung folgen andere Seelenthätigkeiten. Mögen dies nun Wahrnehmungen, oder Einbildungsthätigkeiten, oder Begehrungen, oder von welcher Art sonst sein, alle werden dies gemeinschaftlich haben, daß sie jene Wahrnehmung und die von ihr abgeleitete Vorstellung aus dem Bewußtsein gleichsam verdrängen, und die Kraft der Seele an sich reißen, welche nicht zu vielen Thätigkeiten zugleich, und überdies einer jeden nur eine gewisse Zeit lang zukommen kann. Ich habe das, was in uns vorgeht, hier durch ein „gleichsam" beschrieben; das Urbild jedoch zu diesem versinnlichten Abbilde können Sie in jedem Augenblicke durch Selbstbeobachtung in sich wahrnehmen. Eine Seelenthätigkeit ist in Ihnen gewesen, und ist jetzt nicht mehr in Ihnen; aber sie hat doch nicht ganz aufgehört, die Ihrige zu sein; denn sie kann

lichen Grundlage nach gleichgeltenden Ergebnissen gelangte ich ganz unabhängig von demselben, und wurde um so mehr durch die Uebereinstimmung mit diesem scharfsinnigen Denker überrascht. Den verschiedenen Ursprung beider Lehren wird man ihnen leicht ansehn. Was Jacobi in unmittelbarer Anschauung erfaßte, aber eben deshalb auch nie selbst wahrhaft verstehn lernte, war bei mir die Frucht mühsamer, doch allmälig bis zu vollkommener Klarheit gesteigerter Zergliederungen.

wieder erregt, kann wieder erweckt werden, und wird dann wieder in Ihnen sein. Dies geschieht dann nicht durch Anwendung eines besonderen Vermögens (der Erinnerungskraft etwa, oder wie man es sonst nennen mag), sondern durch einen für die Erregung jener Thätigkeit geeigneten Reiz wird die geistige Kraft (denn etwas anders ist doch, was man Bewußtsein nennt, nicht) auf sie übergetragen, und so ist die fast erstorben ruhende Thätigkeit zum Leben zurückgerufen; was man dann eben Erinnerung nennt, wenn sich ihr andere, meinem jetzigen Gedankenkreise fremde, aber einem früheren angehörige, vermöge eben dieser Erregungsfähigkeit, anschließen. Doch dies alles nur, um diese bekannten Erscheinungen Ihnen möglichst lebendig zu vergegenwärtigen. Jene beiden Menschen, welche vor einigen Tagen eine Rose von rother Farbe wahrgenommen, mögen nun eine weiße wahrnehmen. Offenbar sind beide Wahrnehmungen, und also auch die damit zusammenhängenden Vorstellungen in manchen Stücken einander ähnlich, und die neue Wahrnehmung wird daher, nach unserer täglichen Erfahrung, einen Reiz ausüben zur Wiedererweckung der alten. Wird ihr diese gelingen? Wenn alles Uebrige gleich ist, gewiß in demjenigen weit leichter, dessen Sinnlichkeit die kräftigere ist. Wie in ihm anfänglich schon die Wahrnehmungen stärker waren: so werden sie auch nicht so leicht durch andere hinzukommende Thätigkeiten gänzlich verlöschen; sie bleiben also länger für die Wiederaufnahme der geistigen Kraft erregbar, und sind, wenn sie wieder erregt werden, einer kräftigeren Ausprägung fähig. Der Unterschied zwischen jenen beiden nun möge so groß sein, daß in dem einen die Vorstellung der rothen Rose bei der Wahrnehmung der weißen wiedererweckt wird, in dem anderen nicht. Was wird die Folge sein? Der Letztere hat die rothe gesehn, und die weiße gesehn, und mag er nun von beiden wissen oder nicht wissen: so bleiben doch ihre Vorstellungen für jetzt wenigstens noch getrennt und gesondert, und eine Annäherung zur Bildung des Begriffs der Rose suchen

wir vergebens. Dagegen in dem Ersteren eine solche Annäherung ohne Zweifel durch das Zusammensein der Vorstellungen der rothen und weißen Rose eingeleitet wird. Das Gemeinsame tritt lebendiger hervor, das Verschiedenartige zurück; der kräftig Anschauende also erhält ein Bild der Rose, welches zwischen der weißen und rothen in der Mitte schwebt; und kommen noch mehrere ähnliche Vorstellungen hinzu: so wird jene Begriffsbildung vor sich gehn. Sie sehn also, wie die Begriffsbildung ganz auf der größeren Kraft der Sinnlichkeit beruht; wie sich aus ihr, wie Jacobi sehr richtig sagt, „Alles von selbst entwickelt", mit ihr auch die Begriffsbildung aufgehoben wird. Es finden dabei gar kein Vergleichen und Unterscheiden, als besondere Thätigkeiten, Statt; und was man Verstand genannt hat, ist, wenn es etwas von der Sinnlichkeit völlig Getrenntes sein soll, ein leeres Hirngespinnst. Mit der kräftigeren Sinnlichkeit vielmehr ist zugleich schon das Wiedererregtwerden ehemaliger Thätigkeiten durch ähnliche, mit ihr das lebendigere Hervortreten, die stärkere Ausprägung des Gemeinsamen, und so die Begriffsbildung, unmittelbar gegeben. Ist jenes Gemeinsame mit dem Verschiedenartigen inniger verbunden, so daß sie sich schwer von einander sondern, und dazu mehrere Ansätze nöthig sind: so nennt man dies Vergleichen oder Unterscheiden; aber besondere Thätigkeiten sind diese eben so wenig, sondern nur eine besondere Art des Zusammenseins der zur Begriffsbildung anstrebenden Vorstellungen. Ganz eben so verhält es sich dann mit dem Urtheilen und Schließen. Urtheilen ist das Zusammensein zweier Thätigkeiten, von denen die eine in der anderen als Theil enthalten ist, Schließen die zwei- oder mehrfache Wiederholung dieses Verhältnisses; und außer diesem Zusammensein zu beiden durchaus nichts nöthig. Also auch hier haben wir keine besonderen Thätigkeiten; und daß jene in dem Verhältniß des Urtheilens und Schließens zusammensein können, entspringt allein aus ihrer Wiedererweckbarkeit, und also aus der höher-

ren Kraft der Sinnlichkeit. Nachsinnen ist nur ein längeres Zusammensein, eine schärfere und genauere Ausprägung der wiedererweckten Thätigkeiten, zum Behuf einer schwierigeren Begriffs- oder Urtheilsbildung. Ist aber die Ausprägung scharf genug geworden: so findet sich auch hier die Begriffbildung, die Verstärkung des gemeinsamen Elementes, ganz von selbst, und das Urtheilen, welches auf das Nachsinnen folgt, ist wieder nur ihr Zusammensein in dieser vollkommneren Ausprägung, an die sich sogleich, ohne irgend eine Zwischenthätigkeit, vermöge der gewöhnlichen Associationen, das Aussprechen des Urtheils in Worten anschließen kann. Als derjenige Grund, mit welchem Alles gegeben ist, zeigt sich also auch hier die besondere Beschaffenheit der Sinnlichkeit. Lassen Sie nun die Thätigkeiten derselben in jenen beiden oben als Beispiel gebrauchten Menschen, mehr oder weniger gleichmäßig, ihr ganzes Leben hindurch, in dem einen kräftig, in dem anderen schwach sein, tragen Sie diese ihre Kraft und Schwäche auf ihre Wiedererweckbarkeit und auf die wiedergeweckten Thätigkeiten selbst über, lassen Sie die so entstandenen Einbildungs- und Begriffsvorstellungen sich wieder stärker und schwächer erwecken und durchdringen: so müssen Ihnen alle Unterschiede der theoretischen Erkenntnißkräfte rein von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit aus deutlich werden. Denn was wir bei jenen beiden Vorstellungen der rothen und weißen Rose uns anschaulich gemacht, wird sich ja bei allen Seelenthätigkeiten wiederholen. Wir haben so eben gesehen, wie die Entstehung der Urtheile von der Sinnlichkeit abhängt. Bei einer kräftigeren also werden früher Urtheile entstehen, und mehrere, und stärker ausgeprägte. Natürlich muß sich also auch der Begriff des Urtheilens eher bilden, der ja eben so durch Hervortreten des allem Urtheilen gemeinsamen Schema's entsteht. Auf gleiche Weise die Begriffe des Wollens, des Fühlens und der besonderen Arten des Willens und der Gefühlsrichtungen. Denken Sie sich nun, daß jene beiden Menschen, in ungefähr gleichem

Alter, Kants Kritik der praktischen Vernunft lesen. Da ist nun z. B. von den Imperativen der Klugheit, der Geschicklichkeit, der Sittlichkeit die Rede, und diese solle ihrem Wesen nach aufgefaßt, in ihrem Unterschiede und ihrer besondern Entstehungsart festgehalten werden. Was ist natürlicher, als daß der Eine bei den eben angeführten Ausdrücken gar nichts, oder doch nur überaus dunkle und verwirrte Bilder zu denken weiß, in denen er selbstständig nichts unterscheiden kann, und also, wenn er etwas lernen will, in allen Bestimmungen sich leidentlich der Kantischen Auseinandersetzung hingeben, sich dieselben von ihr gleichsam diktiren lassen muß. Dagegen der Andere diese Begriffe vielleicht so lebendig und sicher bildet, daß er in manchen Punkten jenem großen Denker Lücken und Irrthümer nachzuweisen im Stande ist. Und woher dieser Unterschied? Offenbar aus der kräftigeren Sinnlichkeit des Letzteren, die also in der That Ein und alles, die das Wesen der Vernunft ist. Denn was wir hier in der Vergleichung zweier Menschen mit einander ausgeführt haben, werden Sie eben so in der Vergleichung der Menschheit überhaupt mit den Thieren finden. Manche Thiere haben, wie man sagt, schärfere Sinne, als die Menschen, d. h. aber nur, ihre Empfänglichkeit, ihre Erregbarkeit (Receptivität) ist größer, oder sie sind für schwächere und entferntere Eindrücke reizfähig. Dagegen die Sinnenthätigkeiten der Thiere durchgängig weniger kräftig sind, als die menschlichen, ihnen nachstehn, in der Spontaneität, in dem eigentlich Geistigen. Weshalb wir denn eben vorher den Satz Jacobi's, welcher das Maaß der Spontaneität und Receptivität für alle Fälle gleich setzte, als durchaus falsch verwerfen mußten. Wie aber aus der Energie der Sinnenthätigkeiten die menschliche Vernunft: so lassen sich aus dem Mangel derselben alle Erscheinungen der thierischen Unvernunft entwickeln. Wahrnehmungen freilich haben auch die Thiere, aber unkräftige und nicht scharf genug ausgeprägte. Treten also andere Thätigkeiten hinzu, so werden jene fast gänzlich

vernichtet, und können bei den meisten Thieren kaum durch die stärksten Reize als Einbildungsthätigkeiten wieder hervorgerufen werden. Die Seele der Thiere also ist einem schnell fließenden Strome zu vergleichen, in welchem die Wellen sich erheben und sinken, und dann für immer spurlos dahin gesunken sind; die Vergangenheit kann nie wieder Gegenwart werden, und es fehlt ihnen also das Bewußtsein, welches den ersten Vorzug der Vernunft ausmacht. Sind aber nur seltene und schwache Einbildungsthätigkeiten in ihnen möglich, um wie viel weniger müssen sie abstrakter Begriffe fähig sein, die ja nur durch das öftere Zusammensein ähnlicher Einbildungsthätigkeiten und ihre lebendige vielseitige Ineinanderbildung sich entwickeln können. Davon aber hängen Urtheile und Schlußfolgen, und überhaupt alles ab, was der wissenschaftlichen Bildung angehört, davon auch die Sprache, deren Grundlage ja durch eine große Anzahl mehr oder weniger abstrakter und in jedem Augenblicke, nach gewissen Verknüpfungsverhältnissen, erregbarer Vorstellungen gebildet wird. In den unvollkommneren Thieren wird jeder sinnliche Eindruck durch den folgenden gänzlich verwischt; was auch geschehen mag, nie tritt jener wieder hervor, als durch ganz neue Anregung, und sie fangen also in jedem Augenblicke gleichsam ihr Leben von vorn an. Anders schon in den vollkommneren Thieren. Hier finden wir Verknüpfungen der Vorstellungen, gegenseitige Erweckung; durch den Anblick einer Speise wird die ehemals damit verbundene Geschmacksempfindung wieder wach, und neu entstandene Vorstellungen können frühere ähnliche hervorrufen. Aber wohnt denselben auch dieses Maß der Energie bei: so verlöschen doch bei dem Zutritt der neuen die erweckenden augenblicklich, und nie sind in ihnen zwei völlig zugleich; es kann also in ihnen keine Durchdringung zugleichseiender ähnlicher, kein Hervortreten des Gemeinsamen in denselben, d. h. keine Begriffsbildung Statt finden. Den Menschen aber macht die größere Energie seiner Sinnlichkeit dazu fähig: nicht nur hervorgerufen

wird die ähnliche Thätigkeit durch die ähnliche, sondern diese wartet auch ihr Hervortreten ab, beide treten neben einander, daran schließt sich ihre Vergleichung an (wie oben auseinandergesetzt, durch ihr bloßes Dasein) und durch öftere Erweckung und Vergleichung erhebt sich immer mehr das Gemeinsame als abgesonderte Vorstellung, welche, insofern sie jene einzelnen unter sich begreift, Begriff, insofern das Bewußtsein in ihrem Denken von den verschiedenartigen Bestandtheilen derselben abgezogen ist, abstrakt heißt.

Um diesen Unterschied der Vernunft und Unvernunft uns vollkommen deutlich zu machen, lassen Sie uns zuletzt noch, lieber W., bedenken, wie er ja auch offenbar im Verhältniß der einzelnen Sinne zu einander in jedem Menschen sich kund thut. Der kräftigste Sinn, und das heißt eben der vernünftigste, ist der Gesichtssinn. Seine Thätigkeiten verlöschen am wenigsten leicht, und können in jedem Augenblicke mit großer Anschaulichkeit ins Bewußtsein zurück gerufen werden. Offenbar, weil schon seine ursprünglichen Thätigkeiten deutlicher und kräftiger sind, als alle übrigen. Dagegen Geruch und Geschmack überwiegend unvernünftig sind, ja vielleicht in diesen sogenannten niederen Sinnen die quasi-Vernunft der Thiere die menschliche übertreffen mag, indem manche Thiere für Geruchs- und Geschmacks-Erregungen nicht nur empfänglicher sind, als der Mensch, sondern dieselben auch länger erregungsfähig in sich erhalten, und unter ihnen schärfere Unterschiede machen. Daher wir auch, trotz unserer Vernunft, für die Gegenstände des Geruchs und Geschmacks nur eine höchst unvollkommene Begriffbildung haben, und auch von dieser Seite sich zeigt, wie der Verstand nichts von der Sinnlichkeit Verschiedenes ist, sondern die Beschaffenheit unserer Erkenntnißkraft, welche sie zu einer verständigen und vernünftigen macht, vollständig schon in der Beschaffenheit der Sinnlichkeit gegeben ist.

Vergleichen Sie nun die vorher aus Jacobi angeführten Stellen; so werden Sie finden, wie er diesen wichtigen Satz

wohl ahnte, ja in manchen Punkten ziemlich deutlich erkannte, aber doch nicht in seiner ganzen Ausdehnung übersah. Sein Hauptfehler ist, daß er ihn bloß auf Begriff- und Urtheilbildung, also auf einen Theil der sogenannten theoretischen Vernunft, anwendete, die übrigen Gebiete derselben aber, und das ganze ästhetische und praktische Vermögen der menschlichen Seele, gar keiner näheren Betrachtung von dieser Seite her unterwarf. Dies zeigt sich besonders deutlich in der, der neuen Ausgabe seiner philosophischen Schriften vorgesetzten Einleitung, in welcher er ganz offen erklärt, was er früher Vernunft genannt, heiße mit seinem wahren Namen „Verstand", und die Vernunft sei ein davon völlig verschiedenes Vermögen der menschlichen Seele. So widerruft er zwar seine früheren Behauptungen nicht ganz (denn was kommt auf den Namen an, welchen er den aus der Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit abgeleiteten höheren Thätigkeiten beilegt?); aber er betrachtet doch jene Aufgabe nicht mehr aus demselben Gesichtspunkte, indem er nun die Vernunft, und also die Eigenthümlichkeit der menschlichen Seele in Vergleich mit der thierischen, in etwas Anderes setzt, den früher aufgestellten Unterschied also aufhebt. Er verfällt dabei in den vorher gerügten, fast allgemeinen Fehler, daß er das Wesen der Vernunft in einem einzelnen Erzeugniß der vernünftigen Thätigkeiten festhalten zu können meint, alle übrigen aber einseitig ausschließt, und auf den Standpunkt der genetischen Anschauung, den, wie schon oft erinnert, einzig philosophischen, verzichtet.

Lassen Sie uns die vorzüglichsten Stellen auch dieser neuen Begriffbestimmung ausheben. „Es scheint auf den ersten Anblick (sagt er Thl. II. S. 8), als könnte eine scharf bestimmte Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft keine Schwierigkeit haben, da wir sie ja beständig, ohne dabei zu irren, machen, wenn wir zwischen Thier und Mensch im Allgemeinen unterscheiden. Nie hat jemand von einer thierischen Vernunft gesprochen, einen bloß thierischen Ver-

stand aber kennen und nennen wir Alle. Wir erkennen auch in dem thierischen Verstande mancherlei Stufen. Wie hoch stellen wir nicht den Hund, das Pferd, den Elephanten über den Stier oder die Sau. Näher der Vernunft bringt aber keine dieser Stufen das Thier, sondern alle, das vollkommnere, wie das unvollkommnere, entbehren sie in gleichem Maße, das ist, schlechthin und durchaus." — Hier muß schon das uns auffallen, was bei der näheren Betrachtung gewissermaßen als die Wurzel aller Irrungen erscheint, daß Jacobi, mit Verwerfung jedes anderen, einen absoluten Unschied zwischen den Menschen und den Thieren verlangt. Muß denn jeder Unterschied gerade ein absoluter sein? Oder warum gerade in diesem Falle? Kann nicht ein Stufenunterschied die höchste Wahrheit eben so wohl geben, in einer Welt, in der sich Alles in ununterbrochener Stufenleiter darstellt? Ja muß nicht eben deshalb jeder absolute Unterschied verdächtig erscheinen, als umfaßte er nicht das Ganze des Unterschiedes, und als sei die scharfe Gränze nur dadurch entstanden, daß man das Gebiet des Ueberganges nicht mit in die Betrachtung hineingezogen hat? Dies zeigt sich dann auch durch eine Vergleichung der früheren Erklärungen als vollkommen begründet. Denn dürfen wir wohl von einem thierischen Verstande im eigentlichsten und strengsten Sinne reden? Sind nicht vielmehr alle Erscheinungen, welche darauf hinzielen, nur Annäherungen zum Verstande, so daß wir auf gleiche Weise, wie nur zu einem Analogon rationis, so auch nur zu einem Analogon intellectus kommen? Begriffe, Nachdenken, Schließen, die das Wesen des menschlichen Verstandes ausmachen, wird man den Thieren eben so wenig zuschreiben wollen, als Vernunft. — Aber lassen Sie uns weiter hören, wie nun Jacobi den Begriff der Vernunft faßt. „Das Thier (fährt er fort) vernimmt nur Sinnliches, der mit Vernunft begabte Mensch auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Uebersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, sein Auge nennt.

Das

Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere, und wegen dieses Mangels ist der Begriff einer bloß thierischen Vernunft ein unmöglicher Begriff. Der Mensch besitzt dieses Organ, und nur mit demselben und durch dasselbe allein ist er ein vernünftiges Wesen." Das Uebersinnliche bezeichnet er dann näher als die Ideeen von Gott, Freiheit und Tugend. So wird die Vernunft dann das Wahrnehmungsvermögen für diese Ideeen, und somit nach Jacobi's Ansicht, die eigentliche Grundlage der Philosophie. „Die Form der Philosophie (sagt er S. 58), wie jeder andern Wissenschaft, giebt der Verstand, den Inhalt dagegen, den ihr eigenthümlichen, giebt allein die Vernunft, das Vermögen nämlich einer von der Sinnlichkeit unabhängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniß." Es giebt demnach für ihn zwei von einander unabhängige, auf keine Weise von einander abzuleitende Erkenntnißquellen. Für die Naturerkenntniß ist die sinnliche Anschauung das unbedingt Geltende; ihr tritt aber die rationale oder Vernunftanschauung gegenüber, „die uns (S. 59) der Natur jenseitige Gegenstände zu erkennen giebt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht." Durch sie „wird dem Verstande das den Sinnen Unerreichbare in überschwenglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objektives — das er keineswegs bloß erdichte — zu erkennen gegeben" (S. 60). „Dies Vermögen der Gefühle ist im Menschen das über alle anderen erhabene Vermögen: dasjenige, welches allein ihn vom Thiere spezifisch unterscheidet, ihn der Art, nicht bloß der Stufe nach, d. i. unvergleichbar über dasselbe erhebt; es ist mit der Vernunft Eins und dasselbe" (S. 61). „Die Vorstellungen dieses im Gefühle allein Gewiesenen nennen wir Ideeen" (S. 62). Die Vernunft wird daher von ihm ein Wahrnehmungsorgan für das Uebersinnliche genannt (S. 74): denn „alle Wirklichkeit, die körperliche sowohl, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es giebt keine

Bewährung außer und über dieser" (S. 108). Ueber das Verhältniß der Vernunft zum Verstande sagt dann Jacobi weiter (S. 101.): „Alles Philosophiren geht aus von einer dem Menschen inwohnenden Sehnsucht nach einer Erkenntniß, die er Erkenntniß des Wahren nennt, ohne sich selbst genügend erklären zu können, was ihm dieses über Alles bedeutende Wort denn eigentlich bedeute. Er weiß es, und weiß es nicht. Das, womit er es weiß, nennt er seine Vernunft, das, womit er es nicht weiß, aber zu erforschen bemüht ist, seinen Verstand." Und endlich (S. 111.): „Darum, wie das vernunftlose Thier unfähig ist jener Gefühle und Begriffe, die wir einstimmig sittliche und religiöse Gefühle und Begriffe nennen: so ist es unfähig auch der Wissenschaft; keinesweges aber mangeln ihm jene Gefühle und Begriffe nur darum, weil es der Wissenschaft entbehrt. Die Vernunft ist nicht auf die Denkkraft gegründet, ein erst später im Verstande angeglommenes Licht; sondern die Denkkraft ist gegründet auf die Vernunft, welche, wo sie ist, dem Verstande vorleuchtet, und ihn erweckt zur Betrachtung, welcher die Untersuchung folgt — die deutliche Erkenntniß, die Wissenschaft."

Lassen Sie uns nun zuerst fragen, lieber W., ob und inwiefern es denn Jacobi gelungen ist, hier einen wahrhaft absoluten Unterschied festzustellen. Finden wir denn kein Analogon der Vernunft in der Bedeutung, welche er ihr hier giebt? Daß gewisse Thiere der Liebe und Freundschaft, auch unabhängig von sinnlichen Begierden und sinnlichem Bedürfniß, ja daß sie selbst einer Art von sittlichen Gefühlen, einer Art von Selbstverleugnung fähig sind, ist wohl schwerlich zu leugnen. So las ich vor Kurzem noch von ein Paar Pferden, welche einem alt und hinfällig gewordenen mehrere Monate lang alle Speise vorkauten, und es so vom Tode erretteten, und von einem Hunde, der, da sein Herr in einem Eisloche der Seine ertrunken war, durch keine Lockung von der unglücklichen Stelle hinweggebracht werden konnte, und dort durch Hunger starb.

Dergleichen Beispiele finden sich nicht selten, und man sieht also, daß eine Annäherung zu den freundschaftlichen und zu den sittlichen Gefühlen den vollkommneren Thieren keineswegs fremd ist. Nun wird zwar die Seele keines Thieres zu denjenigen Gefühlen gesteigert werden können, welche Jacobi Gefühle des Uebersinnlichen nennt; und insofern ist sein Unterschied freilich ein absoluter zu nennen; aber zu diesem ist er doch nur gekommen, indem er die höchste Ausbildung dieser Gefühle als ein Besonderes, von den untergeordneten Verschiedenes hervorhebt; und dies können wir ja auf der Seite des Verstandes eben sowohl, z. B. wenn wir sagen, das Wesen der Vernunft sei die wissenschaftliche Thätigkeit, bis zu welcher doch offenbar der sogenannte thierische Verstand nie sich erheben kann. Jacobi's absoluter Unterschied also ist nur durch eine willkührliche Scheidung gewonnen, und seinem wahren Wesen nach eben so relativ, als der von ihm verworfene. Jacobi will zwar in den zuletzt angeführten Stellen auch die Wissenschaft von demjenigen ableiten, was er Vernunft nennt im Gegensatz mit der Sinnlichkeit und dem Verstande; aber diese Ableitung ist offenbar erschlichen, ja mehr als erschlichen, da ihre Falschheit jedem Unpartheiischen auf den ersten Anblick einleuchten muß. Denn in jener ersten Auseinandersetzung des Begriffs der Vernunft, leitet ja Jacobi selbst alle wissenschaftliche Erkenntnißbildung aus der besonderen Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit her, ohne dazu im Geringsten der Ideeen zu bedürfen. Diese nun können freilich auf keine Weise durch bloße Abstraktion aus den Sinnenthätigkeiten entstehn, wie die Begriffe sinnlich wahrnehmbarer Gegenstände, sondern sie werden eben durch wissenschaftliche Ineinanderbildung der Gefühle; und diese Gefühle bedürfen wiederum jener Sinnenthätigkeiten nicht zu ihrer wissenschaftlichen Ineinanderbildung, sondern wie diese letzteren, so entwickeln auch sie ihre Begriffe aus sich allein und für sich selbst, vermöge ihrer besonderen, geistig kräftigen Beschaffenheit. Aber diese vermittelnde Thätigkeit, wenn man sie so nennt

nen will, durch welche nach Jacobi's Ansicht die philosophische Erkenntniß wird, hat denn doch mit jener die übrigen Wissenschaften begründenden nicht das Geringste gemein, als daß jede aus unmittelbaren Thätigkeiten in dem Zusammensein ähnlicher und der mannigfachen Durchdringung derselben ihren Ursprung hat. Zu diesem Zusammensein aber und zu dieser Durchdringung bedürfen eben so wenig die Sinnenthätigkeiten der idealen Gefühle, als die idealen Gefühle der Sinnenthätigkeiten; der Satz Jacobi's also, daß die Denkkraft gegründet sei auf die Vernunft in seiner engeren Bedeutung, ist ein von aller tieferen Wahrheit entblößtes Witzspiel. Die wissenschaftliche Begriff- und Urtheilbildung sind eben so wohl, als die idealen Gefühle, eine von den Eigenthümlichkeiten des menschlichen Erkennens, welche, als solche, sein vernünftiges Wesen ausmachen; und zwar eine von jenen Gefühlen unabhängige Eigenthümlichkeit, sollten auch vielleicht beide auf demselben Grunde ruhn, auf der Beschaffenheit nämlich der menschlichen Sinnlichkeit. Wie die Wissenschaft darin ihren Grund hat, habe ich Ihnen, theurer Freund, schon auseinandergesetzt; mit den Gefühlen des Uebersinnlichen will ich es, wenn Sie erlauben, in meinem nächsten Briefe versuchen.

Dritter Brief.

Ihr letzter Brief, theurer Freund, hat mich an einige nähere Bestimmungen des Begriffs der Vernunft erinnert, deren Betrachtung und Kritik vielleicht zu seiner deutlichern Einsicht beitragen kann; und da überdies die Kritik gewissermaßen zu der Aufgabe gehört, welche Sie mir früher gestellt haben, so scheint es mir passend, dieselben hier einzuschieben, ehe ich zu der versprochenen Erörterung über die eigenthümlich menschlichen Gefühle übergehe. Sie sollen dabei nichts verlieren: denn ich will nicht eher von meinem Schreibepulte aufstehn, bis ich auch diese Schuld vollständig abgetragen. Und überdies werden Sie durch die Kritik dieser Ansichten aller

Ihre Einwürfe und Bedenklichkeiten, wie ich hoffe, beseitigt finden: denn die meisten finden sich auch dort, und Sie werden dieselben aus ihrer philosophischen Umhüllung leicht herauserkennen. Sollten Sie dennoch hier oder dort eine Lücke finden: so bitte ich Sie recht sehr, daß Sie mir dieselbe mit der rückhaltlosen Offenheit zeigen, welche ich, wie Sie wissen, in allen Verhältnissen so gern sehe.

Die Auseinandersetzung des Begriffes Vernunft, auf welche ich es vorzüglich abgesehn habe, findet sich in den bekannten „Briefen über Bücher und Welt" von Friedrich Köppen. Sie ist zwar mehr populär, als streng philosophisch; aber mit der gewöhnlichen Klarheit und Anschaulichkeit des Verfassers abgefaßt, giebt sie treffliche Beiträge für die Kenntniß des gemeinen und philosophischen Sprachgebrauchs, und kann insofern in manchen wichtigen Punkten zur Erläuterung und Ergänzung meiner früheren Briefe dienen.

Auch Köppen geht davon aus, daß Vernunft im Allgemeinen den Unterschied der menschlichen Seele von der thierischen bezeichne. Faßt man daher Verstand überhaupt als „Verknüpfung der Vorstellungen im Bewußtsein": so will er denselben den Thieren nicht absprechen: denn wir finden ja bei ihnen Erinnerung und Gewöhnung. Der menschliche Verstand aber unterscheidet sich nach ihm von dem thierischen eben dadurch, daß er ein vernünftiger ist. Diese Vernünftigkeit nun besteht „in dem Eintreten der Herrschaft in das vorstellende Bewußtsein vermittelst absichtlicher Abstraktion und Reflexion." Absichtlichkeit, Freiheit fehlt dem thierischen Verstande ganz; die Thiere herrschen nicht über den Kreis ihrer Vorstellungen. Dies ist der große Vorzug des Menschen: „er scheidet Merkmale, läßt Unähnlichkeiten fallen, hält Aehnlichkeiten fest, und bildet dadurch Begriffe, abstrakte wie konkrete." Der menschliche Verstand, der vernünftige, denkt, um es mit Einem Worte zu sagen: denn „Denken ist die Herrschaft über Vorstellungen und

Empfindungen durch Abstraktion und Reflexion.“ Der Vorzug des Menschen durch seinen „vernünftigen Verstand“ besteht demnach erstens in der Erzeugung abstrakter Begriffe, und zweitens in der Absichtlichkeit dieser Erzeugung. Der erste Punkt ist in dem Früheren schon auseinandergesetzt. Schwieriger aber ist die Erläuterung des zweiten Punktes, der Freiheit, der Absichtlichkeit des vernünftigen Denkens. Vorzüglich nämlich wird die deutliche Einsicht in denselben dadurch gehindert, daß man gewohnt ist, das Wollen beim Denken als eine Vollkommenheit anzusehn, da es doch in der That vielmehr eine Unvollkommenheit ist, freilich in einer Vollkommenheit, in jener geistigkräftigeren Sinnlichkeit, begründet. Diesen Irrthum lassen Sie uns zuerst näher beleuchten. Wie überall nämlich, so ist auch beim Denken das Wollen nur ein Mangel, eine Unfähigkeit, eine Gehemmtheit der gemeinsamen Vorstellung, welche als Begriffthätigkeit hervortreten soll, an diesem Hervortreten aber durch Unklarheit oder Schwäche der dazu zusammenwirkenden Vorstellungen gehindert wird. Man versetze sich lebhaft in den Zustand des Denkens. Wenn wir lebendig aufgeregt sind, wenn sich alle Vorstellungen in einer gewissen Anschaulichkeit und Vollständigkeit unserem Bewußtsein darbieten, wenn wir uns in einem Gebiete bewegen, welches uns durch lange Uebung oder durch besondere Neigung vertraut geworden ist: so denken wir doch wohl am vollkommensten. Und doch, wenn wir uns näher fragen, ist gerade dieses Denken eine sogenannte unwillkührliche Association der Vorstellungen: wir können nicht sagen, daß wir die Gedanken denken wollen, sondern jeder tritt sogleich als That, und gerade je vollkommner das Denken ist, um so weniger, auch nicht der leisesten Spur nach, als Wollen ins Bewußtsein. Und wodurch unterscheiden sich die Gedanken, bei denen dies etwa der Fall sein sollte? Offenbar durch Unklarheit, durch unstätes Schwanken. Es ringt sich ein Begriff zwar empor, aber indem die unter ihm begriffenen Vorstellungen neben ihn treten, zeigt

des [illegible]. Ein nur mangelhaft entsprechender Ausdruck ihrer gemeinsamen Bestandtheile; indem er nämlich, außer dem Gemeinsamen, noch Anderes, oder jenes nicht vollständig vorstellt. Eben so beim Urtheilen, wo ein Wollen vorhergeht. Zwei zugleich seiende Vorstellungen geben die Aussicht zu einem Urtheile, aber dies ist nur eine Aussicht, indem doch nicht vollkommen die eine in der anderen aufgeht. So befinden wir uns also in einem gereizten Zustande (was eben das Wort „Wollen" bezeichnet), und dieser Reiz hört nicht auf, bis das Wollen That wird. — „Dann aber denken wir auch, was wir gewollt haben, und das ist Vollkommenheit." — Dies freilich können wir nicht in Abrede sein; das Erringen, das Erstreben ist immer Vollkommenheit; aber das Streben an sich selbst gewiß nicht, sondern vielmehr Bedürftigkeit, Beschränkung, im Vergleich mit welcher wir jenes früher geschilderte unwillkührliche Denken, als Erringen ohne für unser Bewußtsein wahrnehmbare Bestrebung, für eine Vollkommenheit anerkennen müssen. Um wie vielmehr dann noch Unvollkommenheit, wenn dem Wollen die That nicht folgt, wenn wir vergebens zur klaren Auffassung einer gewissen Gedankenreihe streben! Lassen Sie sich, lieber W., in diesem Urtheile durch die Konsequenz der Philosophen nicht irre machen, welche nach und nach endlich dahin gelangt sind, selbst das als Vollkommenheit sich anzurechnen, daß sie, in Bezug auf die Philosophie ohne Namen, noch immer nur im Wollen begriffen sind. Auch dies möchte wohl so gar große Vollkommenheit nicht sein.

Vollkommenheit und Unvollkommenheit aber wurzeln in demselben vorher erläuterten Vorzuge des Menschen, in der größeren Energie seines Vorstellens, welche, in der Sinnlichkeit entspringend, durch alle höheren Stufen desselben (die eben durch sie möglich werden) sich fortpflanzt. Wo die Sinnlichkeit keine Energie hat, da können keine Vorstellungen neben einander sein, also auch kein Durchdringen derselben, und mit ihm kein Drängen, kein vergebenes Streben, zu

gegenseitiger Durchdringung. Dies Letzte also ist, selbst als vergebenes Streben, im Vergleich mit dem thierischen Bewußtsein Vollkommenheit, wenn es auch Unvollkommenheit ist im Vergleich mit dem Durchdringen ohne Drängen. Es wird zwar keinen menschlichen Geist geben, der so sehr philosophisches Genie wäre, daß in ihm alle Gedankendurchdringung ohne Drängen würde (dazu ist uns das höhere Denken zu schwierig), und daher hat man nie vom philosophischen Genie behauptet, wohl vom ästhetischen, daß es unwillkührlich (ohne Denkens Wollen) schaffe. Aber in gewissem Maße ist dies doch auch bei ihm der Fall, und von zwei philosophischen Denkern wird derjenige ohne Zweifel der vollkommnere sein, welcher in einer und derselben Untersuchung am wenigsten denken will (vielmehr stets zugleich wirklich denkt); obgleich er vielleicht überhaupt mehr wird denken wollen, als der andere, den seine geringere Geisteskraft zu den höheren Abstraktionen nicht einmal reizt. Denn wenn er auch ein höheres Abstraktum denkt: so tritt es doch nicht mit solcher Klarheit vor seine Seele, daß es selbst wieder andere ähnliche zu erwecken, und so eine neue Durchdringung derselben, auch nur dem Versuche, dem Wollen nach, anzuregen vermöchte; und so ist also jene Unvollkommenheit dennoch vergleichungsweise Vollkommenheit, welche als solche in der größeren Geisteskraft der Sinnlichkeit wurzelt, so daß wir also auch diesen bedingten Vorzug der menschlichen Seele, als einer vernünftigen, aus der früher gegebenen Grundanschauung der Vernunft abgeleitet haben.

Aber dem Verfasser ist Vernunft mit Recht noch mehr, als die bezeichnete Thätigkeit des vernünftigen Verstandes. Für sie, „als bloßes Festhalten und Verbinden der Begriffe im Bewußtsein durch Abstraktion und Reflexion", behält er den Namen „menschlicher Verstand" bei, der Vernunft in engerer Bedeutung aber schreibt er „Denken für einen Zweck, Denken mit Methode" zu. Das Verallgemeinern durch Abstraktion, das Hervorheben der Merkmale durch Reflexion leitet die Vernunft auf ein bestimmtes Ziel, auf einen zweck-

mäßigen Fortschritt der Erkenntniß. „Der Verstand ist „den Bürgern eines Gemeinwesens zu vergleichen, welche für sich arbeiten und schaffen," die Vernunft „als Regierung, faßt ins Auge, was herauskommt, und erwägt den Zweck der gemeinsamen bürgerlichen Thätigkeit." „Man könnte sagen, der Verstand arbeite, ohne Anfang und Ende seines Thuns zu wissen; die Vernunft wüßte eben den Anfang und das Ende." (S. 310).

So groß nun auch dieser Unterschied anfangs scheinen mag, so werden Sie ihn doch, lieber W., bei näherer Betrachtung als einen durchaus nur quantitativen erkennen. Dem Verstande z. B. würden einzelne Definitionen und Erklärungen einer Wissenschaft, der Vernunft aber der Entwurf der ganzen Wissenschaft zugeschrieben werden. Geschieht aber dieser auf andere Weise? Wenn ich eine Wissenschaft bearbeiten will: so ist die Wissenschaft in mir als Wollen, als noch unvollständiges, gehemmtes, zur Deutlichkeit aufstrebendes Denken. Mein Ziel ist die Wissenschaft als That, als vollständiges, deutlich ausgeprägtes Denken. Wie nun aber wird dieses aus jenem? Genau so, wie wir es bei dem Denken des Verstandes dargestellt. An die Thätigkeit des Anfangspunktes, der mangelhaft und ohne Ordnung gegebenen Elemente der Wissenschaft, schließen sich, vermöge des in ihnen (als Wollen, des Vollkommneren) liegenden Reizes, andere ihnen verwandte Vorstellungen, oder, wenn durch diese das Bedürfniß noch nicht befriedigt (der Reiz nicht beruhigt) wird, solche Thätigkeiten, welche dazu dienen können, die zur Bildung der angestrebten Begriffe noch mangelnden Vorstellungen herbei zu schaffen. Wir suchen uns durch Anschauung der Natur, durch Unterhaltung mit Erfahrenen, durch Bücher zu belehren. Wodurch wird nun aber diese Vermittelung möglich? Offenbar dadurch, daß wir im Besitz gewisser ursächlichen Sätze sind, welche dieses Ziel als durch jene Thätigkeiten erreichbar, welche es als Folge derselben darstellen; alle diese Sätze aber stammen aus der Ener-

gie unserer Sinnlichkeit, welche die gedachten Folgen nicht nur einmal anschaute, sondern diese erste Anschauung für eine zweite, und so für mehrere, als wiedererweckbar aufbewahrte, bis durch die unendlich häufige Wiederholung jener Folge die Vorstellung der ursächlichen Verknüpfung in uns entstand. Und daß nun diese jetzt zur Erreichung unseres Zieles mitwirken kann, stammt wieder aus der Geisteskraft der menschlichen Sinnlichkeit, vermöge der jene ursächliche Verknüpfung auch in dem Augenblicke, da sie für die Erreichung eines gewissen Zweckes uns nützlich sein kann, erweckbar in uns liegt, und die auf denselben gerichteten Thätigkeiten also ihren Reiz (ihr Wollen) auf sie übertragen können. Mögen nun aber jene Abstraktionen noch so schwierig, diese Erweckungen und Fortpflanzungen des Reizes noch so zahlreich seyn, und sollte sich ihre Kette auch, mehr oder weniger unterbrochen, durch ein ganzes menschliches Leben hinziehen, ihre Möglichkeit stammt aus der Energie der menschlichen Sinnlichkeit, und mit ihr sind diese oder ähnliche Erscheinungen nothwendig im Menschen gesetzt. Die Beziehung auf einen Zweck, der hellere Blick, welchen Köpfen der Vernunft im Vergleich mit jenen verständigen Denkern zuschreibt, entsteht nur durch die öftere Wiederholung des schon bei diesem bemerkten Lichtaufblickens, ehe noch das Licht selbst da ist. Wer es scharf beobachtet, wird erkennen, daß auch in jenen Thätigkeiten der Vernunft noch kein vollkommen klarer Blick sich offenbart, und daß das ihr Leuchtende noch kein Tageslicht, sondern nur eine Dämmerung ist, die das kommende Licht verkündet. Aber freilich sehn Sie, theurer Freund, bei dieser Dämmerung klarer, als bei dem an sich oft blendenderen Lichte des Verstandes: denn Sie sehn weiter um sich, sehn gleichmäßiger und daher sicherer, während der Verstand zwar die nächsten Gegenstände in grellem Glanze, dafür aber die übrigen in desto abstechenderem Dunkel, und eben dadurch auch jene oft entstellt und falsch gefärbt erscheinen läßt, so daß Sie bei allem Ueberflusse an Lichtglanz recht eigentlich hierhin und

dorthin tappen. Das Vollkommenste ist das Licht des Tages, und auch dieses, als höchstes Erzeugniß der Vernunft, stammt aus der Energie der menschlichen Sinnlichkeit, so weit wir Menschen nämlich überhaupt seiner fähig, und nicht auf die traurige Vollkommenheit des Wollens beschränkt sind. In dem hellsten Tageslichte würden wir die ganze Fülle möglicher Anschauungen in der vollkommensten Durchdringung der Begriff- und Urtheil-bildung festhalten; und in gleicher Vollständigkeit würden, für jeden Augenblick erweckbar, alle möglichen ursächlichen Verknüpfungen von uns erkannt seyn, und wir so der Erreichung jedes nach den Gesetzen der Welt überhaupt erreichbaren Zieles sicher entgegensehn und entgegenstreben können.

Den dritten Vorzug der Vernunft endlich setzt Köppen in die Erzeugung der Ideen, und durch sie des Unbedingten, Uebersinnlichen im menschlichen Bewußtsein, welches, als die höchste Macht, das Sinnliche sich unterwirft, und uns des Erhabensten im Menschen, der freien Persönlichkeit, theilhaftig macht.

Hierüber, lieber W., da es den Nerv der noch vor uns liegenden Untersuchung ausmacht, weiter unten, wenn ich meine kritisch-historische Darstellung vollendet habe. Aber im Grunde, wenn ich es recht bedenke, was soll ich diese noch weiter ausdehnen, da doch auf jeden Fall ihre Ausbeute nur sehr gering seyn kann, und sie uns von unserem eigentlichen Ziele vielmehr abführt? Ich habe Ihnen in Köppens Auseinandersetzung die geistreichste Ausbildung der von Jacobi hingeworfenen Ansichten gegeben; unsere übrigen philosophischen Schulen aber haben leider dieselben entweder fast gar nicht, oder auf eine verkehrte Weise benutzt. Bei Fichte und Schelling darf man sich darüber nicht wundern: denn bei ihnen ist ja, bei dem Einen subjektiv, bei dem Anderen objektiv, die Vernunft Alles in Allem; wie sollten sie sich also nur einmal die Aufgabe gestellt haben, ihr Wesen, als einer eigenthümlichen Erkenntnißkraft, anzugeben? Aber bei Anderen, die,

wie z. B. Fries, eine überwiegend psychologische Richtung eingeschlagen, ist die geringe Benutzung Jacobi's allerdings auffallender. Doch ist ihre Erklärung nicht schwer zu finden. Auch Fries nämlich geht viel zu wenig auf die ursprüngliche Anschauung des Vorzustellenden zurück, und die Uebersicht, welche er von dem Ganzen des menschlichen Geistes uns zu geben verspricht, ist keine in sich lebendige, ist zu zerstückelt und zusammengesetzt, um eine wahrhafte Gliederung zu verstatten. Nach Kants Beispiele sieht er immer nur auf die *Endpunkte*, auf die mannigfachen Erzeugnisse der Geisteskraft, und stempelt jeden derselben, unter dem Namen einer Kraft, willkührlich zum *Anfangspunkte*, ohne sich ihrer Verbindung unter einander, ihrer lebendigen Entwickelung bewußt zu werden. Und wenn er dann die so gewonnenen Anfangspunkte tabellarisch zusammengestellt hat, meint er durch Deduktion, wie er es nennt, das Werk der Philosophie vollendet zu haben, da doch die bloße vom Allgemeinen ausgehende Wiederholung des vom Besonderen aus Aufgefundenen unmöglich eine tiefere philosophische Begründung geben kann. Lesen Sie nur, lieber W., was er z. B. im ersten Theile seiner neuen Kritik der Vernunft S. 199 und folg. darüber sagt. Da sehn Sie das bei Kant und Anderen Gerügte bis zur höchsten Spitze getrieben. Die vernünftige Erkenntniß, davon ging offenbar auch der Verfasser dieser neuen Vernunftkritik aus, ist die höchste im Menschen, das wahre Ideal der Erkenntniß, die vollkommene Wissenschaft. Ist nun den übrigen Geisteserzeugnissen ihr besonderes Vermögen zugetheilt worden, wie sollte es diesem vollkommensten aller Geisteserzeugnisse mangeln? Aber, da hat denn auch, wie in Schillers Theilung der Erde, Alles schon seinen Herrn, und nirgend mehr ist etwas zu sehn, was die vergessene Vernunft als ihr Eigenthum empfangen könnte. Denn wenn der Verstand unsere zerstreuten Erkenntnisse nach gewissen Aehnlichkeiten sammelt, und so ihnen Einheit und Nothwendigkeit giebt: so sieht man nicht ein, warum

ihm nicht eben so, wie die untergeordneten Einheiten, auch die höchste gehören soll, und also auch jenes Ideal der Erkenntniß. Was ist zu thun? Dieses Ideal, der äußerste Endpunkt alles menschlichen Erkennens, in dem Maße Endpunkt, daß die meisten Menschen selbst am Ende ihres Lebens kaum sich ihm nähern, wird zum absoluten Anfangspunkte gemacht, der in jedem Menschen sein, und vollkommen sein soll, ehe noch einmal die unbeholfenste geistige Thätigkeit in ihm begonnen hat für unsere Beobachtung. Und dies Durch- und Durch-Hirngespinnst, zu dessen Annahme auch nicht der geringste haltbare Grund vorhanden, da ja doch jede menschliche Erkenntnißthätigkeit durch andere Thätigkeiten in uns entsteht in Zuständen des Bewußtseins, wird dann unter dem Namen „Vernunft" als Urquell der Klarheit und Wahrheit aufgeführt. Dasselbe ist, wie sie selbst sagen, ursprünglich gänzlich unbewußt, und doch will man seines Daseins absolut gewiß sein, eine Gewißheit, die doch nur aus dem Bewußtsein hervorgehn könnte. Gewiß ein so antiphilosophisches Verfahren, als nur irgend gedacht werden kann: denn wenn die Reflexion als das Bewußtwerden der ursprünglich unbewußten, aber vollständig vorhandenen Vernunfterkenntniß aufgeführt wird, so ist dies ein so undeutlicher Ausdruck, daß man schwerlich eine passende Auslegung für ihn würde ersinnen können. Oder woher wüßten wir denn, daß die durch Begriff- und Urtheilbildung auf ganz erklärliche Weise in uns entstehenden Erkenntnisse, unbewußt schon vor ihrem Werden in uns waren. Jede Erkenntniß eines Früheren, als eines Früheren, müßte ja doch, wenn es nicht die nothwendige, einzig mögliche Bedingung der Gegenwart ist, und um so mehr hier, wo es ganz müßig als Voraussetzung eines ohne diese Voraussetzung vollkommen Deutlichen dasteht, auf ein früheres Bewußtsein zurückgeführt werden; und auf früheres Unbewußtsein gegründete Erinnerung ist ein Ungedinge. Daher ist dann die Vernunft in diesem Systeme eine ... Dichtung, über deren Wesen und Ursprung

schaften Jeder behaupten kann, was er will, ohne Furcht wenigstens, daß die Aussage eines Anderen, als in seiner Natur mehr begründet, nachgewiesen werden könnte. „Fragen wir (sagt Fries a. a. O. S. 219.) was unterscheidet die menschliche Vorstellung von der thierischen: so sagt man uns gemeinhin, der Mensch stehe als ein Wesen ganz anderer höherer Art über allen Thieren, und der Unterschied sei im Erkennen die Vernunft, im Wollen die Erhebung über den Naturinstinkt. (Offenbar, lieber W., die von Jacobi in seiner späteren Auseinandersetzung aufgestellte Behauptung, obgleich Fries dieselbe natürlich nicht vor sich haben konnte.) Was charakterisirt nun aber diese menschliche Vernunft und diesen thierischen Instinkt? Daß den Thieren das obere Erkenntnißvermögen, oder dasjenige fehle, was nach strenger philosophischer Sprache Vernunft heißt, d. h. das Vermögen der Einheit und Verbindung, das möchte sich schwer beweisen lassen" rc. — Freilich wohl, nur ist mit diesem *Abstraktum* eines „Vermögens der Einheit und Verbindung," nichts ausgemacht, und die Einheit und Verbindung des menschlichen Erkennens kann trotz dem von dem thierischen himmelweit verschieden sein, nicht als Einheit und Verbindung überhaupt, aber als *eigenthümlich menschliche*, was denn auch offenbar der Fall ist. Was giebt nun aber Fries als den *letzten Grund* aller Unterscheidungen an? „Der Mensch allein (sagt er S. 220) kann denken und dichten, woran er *will*, er allein kann sich *willkührlich* mit seinem Inneren beschäftigen, d. h. er allein hat Reflexion. Dem Thiere ist alles möglich, was durch den bloß gedächtnißmäßigen Gedankenlauf erhalten werden kann, aber dem logischen nähert es sich kaum von fern." — Allerdings ein wichtiger Unterschied des menschlichen Erkennens von dem thierischen, und ein Vorzug des ersteren, wenn auch die sogenannte *willkührliche* Reflexion, wie ich oben gezeigt, nicht *durchaus* Vorzug sein sollte. Aber wird dadurch der Unterschied erschöpft? Kann er dadurch erschöpft werden, selbst nach dem, was Fries selbst früher darüber erinnert? Denn entstehen durch den bloß

schen Gedankenlauf etwa auch der Glaube, und die sittlichen und religiösen Gefühle, welche er doch auch als Vorzug des Menschen rühmt? Wenn aber nicht: so muß doch noch ein tieferer Unterschied zum Grunde liegen, indem nämlich die durch die Reflexion hervorgehende Einheit und Verbindung, oder vielmehr das durch sie zur Einheit Verbundene, ein ganz anderes ist im Menschen, als im Thiere. Freilich bei der Unklarheit, welche hier über die ursprüngliche Eigenthümlichkeit der Vernunft herrscht, könnte man sich immer noch durch die Behauptung aus der Schlinge ziehn, daß die Elemente der höchsten Wissenschaft, daß die Gefühle des Sittlichen und Religiösen und die daraus hervorgehenden Ideeen in der thierischen Seele eben so wohl, als in der menschlichen, a priori lägen; nur fehlte ihnen eben die Reflexion, und sie kämen also nie zum Bewußtsein. Aber so weit möchte der Verfasser selbst wohl nicht in seiner Vertheidigung der Hoheit des Reflexionsvermögens gehn wollen; und so ist es dann deutlich, daß einer der wichtigsten Vorzüge des Menschen von ihm als unbedeutend in Schatten gestellt wird. — Doch was halte ich Sie weiter auf mit diesen Versuchen, den ursprünglichen Charakter der Vernunft zu bestimmen? Sie werden lange müde sein, mich recensiren zu hören, und sich nach dem viel süßeren Geschäfte des Selbstrecensirens sehnen. Nun, so nehmen Sie denn Ihren Richterstab zur Hand, und ich will mich in Demuth Ihrer Gnade empfehlen.

Was ich behaupte, ist, daß die Entstehung der besonderen menschlichen Gefühle, der Gefühle des Erhabenen, des Schönen, des Sittlichen und Religiösen, sich vollkommen aus der Beschaffenheit der menschlichen Sinnlichkeit ableiten läßt, und daß wir zur Erklärung der Thatsache, daß der Mensch derselben fähig, die Thiere aber nicht, durchaus keiner besonderen Vermögen, und überhaupt keiner weiteren Voraussetzungen bedürfen, mag man nun dieselben unter dieser oder jener Form dem Bilde der menschlichen Seele einverleiben. Lassen Sie uns, um dies anschaulich zu machen,

von den einfacheren Beispielen zu den zusammengesetzteren übergehn. Denken Sie sich also, wir überblicken von einem hohen Berge eine weit ausgedehnte Landschaft. Der Blick sei auf keiner Seite beschränkt, er habe überall Raum, sich bis zum Selbstverlieren auszudehnen: gewiß wird das Gefühl in uns entstehn, welches wir Gefühl des Erhabenen nennen, und welches eben in einer gewissen allseitigen Erweiterung der Seele besteht. Lassen Sie nun neben uns irgend ein Thier, etwa einen Hund, oder wenn Ihnen ein scharfblickendes lieber ist, einen Adler dieselbe Landschaft übersehn; wird auch er das Gefühl des Erhabenen empfinden? So viel wir ihm abmerken können: nein. Der Schluß von dem Aeußeren auf ein Inneres, welches wir, wie die Seele der Thiere, auf keine Art jemals vollkommen erkannt haben, hat freilich immer etwas Unsicheres; aber in diesem Falle können wir wohl unser Nein mit Sicherheit aussprechen. Denn in den Thieren geht in diesem Augenblicke, wie sich deutlich zeigt, gar nichts vor; sie sind ja für jeden anderen sinnlichen Eindruck eben so empfänglich, als vorher und nachher, da doch das Gefühl des Erhabenen die ganze Seele in Anspruch nimmt, und allem Uebrigen verschließt. Warum aber vermag das Thier dieß Gefühl nicht in sich zu erzeugen? Sieht es nicht eben so wohl die Landschaft, wie wir? Und aller Gefühle unfähig ist es doch nicht, sondern fühlt das Angenehme so gut, als der Mensch. Die Antwort ist so schwer nicht. Das Thier sieht zwar die Landschaft eben so wohl, wie wir, aber (und dies begründet den ganzen Unterschied) es sieht nie die ganze Landschaft. Indem es das Auge von einem Theile zum anderen wendet, bleibt nicht, wie bei'm Menschen, das früher Gesehene seiner Seele gegenwärtig, sondern bei jedem folgenden Eindrucke verlöscht der frühere sogleich und gänzlich, indem sein Bewußtsein, wie ich früher gezeigt, ein stets fließendes ist, welches von den Sinneneindrücken der Gegenwart und wenigen Einbildungsthätigkeiten ausgefüllt wird, ohne einer höheren Steigerungsfähigkeit zu sein. Die [illegible] Anschauungen und

Einbil-

Einbildungsthätigkeiten umfassen bald ein größeres, bald ein beschränkteres Gebiet, und können unendlich gesteigert werden, wo dann eben das Gefühl des Erhabenen entsteht; das Thier dagegen sieht immer einen ziemlich gleich beschränkten Raum, und es macht für sein Bewußtsein wenig Unterschied, ob es hier zwischen meinen vier Stubenwänden, oder auf dem höchsten Berge der Welt steht. Nun aber ist das Gefühl der Erhabenheit eben die im sukzessiven Auffassen und Festhalten bis zur Unendlichkeit gesteigerte Seelenthätigkeit, und Sie sehn also, lieber W., wie auch dieses aus der größeren Energie der Sinnlichkeit ohne weitere Vermittelung hervorgeht. Man pflegt zwar wohl den Ausdruck zu gebrauchen, der Anblick einer weit ausgedehnten Landschaft errege uns das Gefühl des Erhabenen (wir behaupten, er selber sei dies Gefühl), und hat dies noch weiter so ausgeführt, daß er uns an eine frühere Anschauung des Ewigen erinnere, oder eine unbewußt in uns liegende Idee desselben zum Bewußtsein bringe. Aber das gehört wieder zu den qualitatibus occultis, die man wissen zugleich und nicht wissen will, und von denen eben wegen dieses Widerspruchs die wahre Philosophie, nach meiner Meinung, auch nichts darf wissen wollen. Was bedürfen wir noch einer weiteren Erklärung? Jede Seelenthätigkeit, gleichviel welche, in der das eigenthümlich Geistige, ihre Kraft, ihr Bewußtsein, bis zur höchsten für sie möglichen Stufe gesteigert, ist dadurch zugleich eine solche, deren Stimmung man, in Vergleich mit andern Seelenstimmungen, Gefühl des Erhabenen nennt. Dies ist das ganze Geheimniß, für welches wir also der angebohrnen Ideeen und des Apriori durchaus entbehren können. Mit jener Erinnerung, mit jenem Ins-Bewußtsein-rufen der unbewußten Idee, steht es überdem, wie die oberflächlichste Betrachtung unserer Erfahrungen zeigt, im höchsten Grade mißlich. Denn jede Erinnerung, jedes Insbewußtseinrufen wird doch durch öftere Wiederholung immer mehr erleichtert, geht immer sicherer und vollkommener von Statten. Mit diesen

Erinnerungen aber verhielte es sich umgekehrt: denn je öfter sie wiederkehren, desto schwächer werden sie, desto weniger ein und derselbe Gegenstand geeignet, sie hervorzubringen. Eine Felsmasse, die uns heut mit dem Gefühle des Erhabenen erfüllt, läßt uns nach einem Jahre kalt, wenn wir uns unterdeß an ihren Anblick gewöhnt haben, und unsere Einbildungskraft verlangt einen größeren Gegenstand für ihre gesteigerte Energie. Ihr Knabe wird hoffentlich künftig einmal auf den Lehrer herabsehn können, dessen Kenntnisse ihn jetzt bei dem Unterrichte in den Anfangsgründen der lateinischen Sprache mit der höchsten Bewunderung erfüllen. Wenn wir also jene Erklärungsart annähmen (gesetzt auch, sie wäre nicht, ihrem Grunde nach, so durchaus willkührlich, und aus der Luft gegriffen, wie sie wirklich ist), so müßte die Erinnerung an das Ewige, je öfter sie wiederkehrte, um so mehr verdunkelt werden und zurücktreten, und in Verstockung und Abstumpfung gegen das Göttliche also bestände die Vervollkommnung der menschlichen Seele. Nach unserer Erklärung dagegen, dem einfachsten Ausspruche dessen, was unser Bewußtsein uns lehrt, ist jene Erfahrung leicht begreiflich. Denn das Gefühl des Erhabenen ist weiter nichts, als die gesteigerte Energie der menschlichen Thätigkeiten; wächst aber diese Energie: so kann ja natürlich der Zustand nicht mehr für kraftgesteigert gelten, der vielmehr in Vergleich mit dem alltäglichen geringere Kraft zeigt. Soll aber die Energie einer Thätigkeit gesteigert werden: so muß sie, ihrer Anlage nach, einer solchen Steigerung überhaupt fähig sein; und daher kommt es denn, daß es für Geruch und Geschmack und Getast, als der Energie beraubte Seelenthätigkeiten, eben so wenig Gefühle des Erhabenen giebt, als scharfe und deutliche Erinnerung und Begriffsbildung. Beides hängt auf das Genaueste mit einander zusammen, und obgleich sie an und für sich ganz verschiedenartige Seelenthätigkeiten sind (also weder die Begriffsbildung aus den Gefühlen des Erhabenen, noch diese aus jener hervorgehn), so beruhn sie doch,

ihrer Möglichkeit nach, auf einen und denselben Grund, auf der Energie der menschlichen Sinnlichkeit.

Durch diesen Beweis, theurer Freund, ist nun auch der größte Theil meiner Aufgabe gelöst. Nicht nur dasjenige Gefühl des Erhabenen, von welchem unsere Seele bei dem Ueberschauen einer weit ausgedehnten Landschaft erfüllt wird, sondern in der That auch alle übrigen erscheinen uns in der eigenthümlichen menschlichen Sinnlichkeit begründet. Denken Sie nur z. B. an dasjenige Ideal, welches doch gewiß eins der höchsten ist, an das Ideal der göttlichen Weisheit. Entsteht uns alle Wissenschaft, wie weit sie auch sich ausbreiten, wie vollkommen auch ihre Scheidungen und Verknüpfungen aus und in einander gearbeitet sein mögen, aus der größeren Geistkraft unserer Sinnenthätigkeiten (was früher bewiesen ist), und ist die bis zum Ueberschwenglichen getriebene Steigerung jeder Thätigkeit, also auch jener wissenschaftlichen, mit einem Gefühle des Erhabenen begleitet: so haben Sie aus der Sinnlichkeit jenes Ideal der Weisheit deducirt. Wir können die Idee der göttlichen Weisheit nie vollkommen erreichen, und es würde also Wahnsinn sein, auch auf Gott diesen Satz ausdehnen, und behaupten zu wollen, auch seine Göttlichkeit entspringe aus der ihm eigenthümlichen, vollkommensten Sinnlichkeit. Er ist ja der Ewige, und insofern über alle Zeit und Sinnlichkeit erhaben. Aber *unsere* ideale Vorstellung der höchsten Weisheit ist auch nicht der göttlichen Weisheit selbst adäquat, und insofern sie *unsere* Vorstellung ist, läßt sie sich aus der Energie unserer Sinnlichkeit ohne irgend eine andere Hülfe vollständig begreifen. Dies gilt von allen göttlichen Eigenschaften auf gleiche Weise, wie von dieser. Selbst von derjenigen, welche sich am meisten diesem Ursprunge zu entziehn scheint, von der Ewigkeit, durch welche wir uns Gott über alles Zeitliche und Sinnliche erhaben denken. Denn was ist doch *unsere* Vorstellung der Ewigkeit? Lassen Sie uns aufrichtig sein, theurer Freund, nichts als die so weit gesteigerte Vorstellung des Zeitfortschritts, daß da-

durch eben das Gefühl des Erhabenen in uns entsteht. Lassen Sie nur einmal, lieber W., die Vorstellung der Ewigkeit in diesem Augenblicke in sich werden. Sie fangen bei einer gewissen zeitlichen Dauer an, fügen ihr eine andere hinzu, und noch eine andere, und noch eine (indem Sie nämlich jede frühere, von der ersten an, zugleich festhalten), und dies so lange, bis Sie — nicht gerade ermüden (denn bei der Vorstellung der Ewigkeit ist die Thätigkeit unserer Seele bis zur höchsten Kraftäußerung belebt, und bleibt dies auch nachher noch in gewissem Maße), aber doch ermüden würden, wenn Sie in der Bildung dieser Zeitreihe noch weiter fortschritten. Daher ein beständiges Anschaun Gottes, wie es einige Schwärmer in sich zu schaffen versucht haben, in Langeweile entweder oder in dumpfes Hinbrüten endet. Wodurch anders aber wird diese unendliche Fortführung der Zeitvorstellung, welche wir Vorstellung der Ewigkeit nennen, möglich, als durch die Geistkraft unserer Sinnlichkeit und der von ihr abgeleiteten Einbildungsvorstellungen, vermöge deren nämlich uns gelingt, bei den folgenden Gliedern derselben die ersten so lange in dem Bewußtsein zu fesseln, bis dieses zum Gefühl des Erhabenen belebt ist?

Aus diesem Quell also fließen, theurer Freund, ästhetische und religiöse Gefühle, wie Sie sich auch in Bezug auf die hier nicht erläuterten Gattungen derselben durch Selbstbeobachtung überzeugen können. Noch sind uns die sittlichen übrig, von denen dasselbe leicht sich einsehn läßt. Lassen Sie uns nur einmal die Voraussetzungen betrachten, ohne welche die Sittlichkeit nicht gedacht werden kann. Die Thiere leben, wie wir gesehn haben, größtentheils wenigstens, nur in der Gegenwart. Der gegenwärtige Augenblick, und mit ihm die gegenwärtige Vorstellung und das gegenwärtige Gefühl, verfließen, und es ist keine Macht in dem Thiere, sie wieder zu bringen. Ganz anders der Mensch. Er denkt und fühlt, und begehrt nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Vergangenheit und Zukunft; er denkt die Hand-

lung, welche er thun will, lange vorher, eh er sie wirklich thut, und vermöge der früher angeführten Associationen entspinnt sich vor seinem Bewußtsein die längere oder kürzere Kette der Folgen, welche sie mehr oder minder nothwendig mit sich bringt, und den Schmerz und die Freude der fernsten Folgen vermag er eben so wahr, als den nahe bevorstehenden, zu empfinden. Wodurch das? Offenbar wieder nur durch die Geistkraft seiner Sinnlichkeit, welche die vergangenen Vorstellungen und Gefühle nicht verschwinden läßt, und es möglich macht, daß ehmals auf einander gefolgte Begebenheiten in unserem Bewußtsein nach und nach festere Verknüpfungen eingehn, und bei passender Gelegenheit in ihrer natürlichen Folge vor uns hintreten. Aber nicht bloß in das unendliche Meer der Vergangenheit und Zukunft trägt uns dies Schifflein, sondern auch aus unserem Selbst hinaus zu anderer Menschen Denken und Fühlen und Wollen in Gegenwart und Vergangenheit und Zukunft, während das Thier nur dunkler und unvollkommener Annäherungen an ein solches Vorstellen fremder Seelenthätigkeiten fähig ist. Auch dieser Vorzug entsteht wieder durch Associationen der Seelenthätigkeiten, vermöge deren sich mit gewissen sinnlichen Wahrnehmungen unseres Leibes die Vorstellungen gewisser nicht sinnlich wahrnehmbarer Bewegungen der Seele verknüpfen, und so fest verknüpfen, daß diese bei den Wahrnehmungen ähnlicher Veränderungen in fremden Leibern reproducirt, und so dieselben für uns die Offenbarung fremder Seelen werden. Ohne Zweifel wieder durch die Energie unserer sinnlichen und der davon abgeleiteten Thätigkeiten, ohne die solche Verknüpfungen gar nicht möglich wären, und durch welche sie vollständig erklärt werden. Wir haben also, lieber W., alle Voraussetzungen für die Gefühle des Sittlichen aus derselben abgeleitet: denn daß wir fremde Seelenzustände nicht bloß vorstellen, sondern auch fühlen, ergiebt sich von selbst, da ja das Fühlen nichts anders ist, als eine von den gewöhn-

lichen verschiedene Aufregung und Anspannung unserer Thätigkeiten, mögen sie nun sonst Vorstellungen oder Begehrungen oder noch andere Arten der Thätigkeit sein. Nun weiß ich zwar sehr wohl, daß die Beschaffenheit des sittlichen Begehrens, Fühlens und Vorstellens, als sittlicher Seelenzustände durch die gegebene Ableitung ihrer Bestandtheile noch nicht gefunden ist; aber wenn doch das, was wir in diesem Falle sittliche Seele nennen, offenbar selbst aus Vorstellungen und Gefühlen und Begehrungen zusammengesetzt ist: so möchte ich nur ein wenig naiv fragen, ob denn die von den Begierden unabhängigen Zusammensetzungen der Vorstellungen und Gefühle und Begehrungen so ganz anderen Geschlechtes sind, als die durch Begierden bestimmten, in Bezug darauf nämlich, daß sie weniger von der sinnlichen Anregung abstammten? Gewiß ist es ein höchst ungründliches Verfahren, wenn man jene, als sittliche, in besonderen, vor dem Anfange des menschl. Bewußtseins schon vorhandenen Thätigkeiten begründen will. Entwickelt sich etwa die Rose, welche uns das Bild der Liebe abspiegelt, nicht eben so gut aus Säften und Fasern, als die neben ihr emporgeschossene Misgeburt? Aus anderen Säften und Fasern freilich, aber doch nicht darin anderen, daß sie in der ursprünglichen Anlage schon dieselbe Schönheit, nicht vorgebildet (was allerdings der Fall ist), sondern in sich getragen hätten, die uns in der entwickelten entzückt. Oder wollen wir leugnen, daß sich aus jener Zwiebel der reiche Farbenschmuck der Tulpe entwickeln kann, weil die Blätter der Zwiebel selbst weiß und unscheinbar sind?

So, lieber W., auch in der menschlichen Seele. Sittliche Hoheit und sittliche Schönheit sind eben so wohl, wie Lasterhaftigkeit und Gemeinheit, eine Zusammensetzung von Vorstellungen und Gefühlen und Begehrungen, die aus der eigenthümlich menschlichen Sinnlichkeit entspringen, nur daß jene eben schöne und erhabene Zusammensetzungen derselben, diese widrige und gemeine sind. Die Anregungen und Verknüpfungen der aus jenen sinnlichen hervorgehenden Thätigkei-

ten sind ja auch so mannigfaltig, daß ich daraus den ungeheuren Unterschied des Sittlichen von dem Unsittlichen vollständig zu erklären mich getraue.*) Und so beruhn denn alle die Vorzüge, welche wir unter dem allgemeinen Namen „Vernunft" der menschlichen Seele zuschreiben in Vergleich mit der thierischen, durchaus in der Verschiedenheit ihrer Sinnlichkeit. Denn was bliebe uns von jenen Vorzügen noch übrig, was wir nicht von dieser abgeleitet hätten? Die Kategorien etwa? Die sind doch nichts, als Gattungsallgemeinheiten gewisser Seelenthätigkeiten, derjenigen z. B., welche eine ursächliche Verknüpfung ausdrücken **), und können nur so in ihrer Wahrheit (d. h. genetisch) gefaßt werden. Daß sich aber solche Allgemeinheiten bilden, kommt wieder nur aus der geistigen Energie der unter ihnen begriffenen einzelnen Thätigkeiten, die vermöge ihrer mannigfach in uns erweckt werden, und sich durchdringen. Oder die kategorischen Imperative? Unmöglich können uns diese Schattenbilder lebendig sittlicher Gefühlsstimmungen zu einer anderen Ansicht hinüberleiten. Ihre Beschaffenheit als Imperative ist erklärlich genug: denn sie findet sich ja noch stärker in den Gefühlsstimmungen, deren Bild sie in sich abspiegeln, und sonst sind sie, eben wie diese Gefühle, Reproduktionen sittlicher Gesinnungen, d. h. wieder Zusammensetzungen von Vorstellungen und Gefühlen und Begehrungen. Und so haben Sie dann, theurer Freund, auf Ihre Frage über das Princip der menschlichen Vernunft, meine Antwort, so weit ich sie aus meiner Vernunft geben konnte, vollständig.

*) Diese Erklärung ist S. 243 — 45. (vergl. S. 223. u. folg.) und an ähnlichen Stellen gegeben worden.

**) Vergl. Erkenntnißlehre S. 174. und folg., und vorzüglich meine Beurtheilung von Fries Logik im 13ten Bande der Wiener Jahrbücher der Litteratur.

Vierter Brief

Fast wäre ich recht ernstlich auf Sie böse geworden, lieber W., um Ihres gestrigen Briefes willen. Sie kennen meinen Eifer für eine philosophische Wahrheit, welche klar zu erkennen mir nach langer Arbeit gelungen ist, wie ich da die Zeit kaum erwarten kann, bis ich sie eben so darzustellen Gelegenheit finde, wie ich mich freue, wenn ein Anderer durch die Ueberzeugung davon an Deutlichkeit und Lebendigkeit seines Denkens gewinnt. Auch Ihren Brief also erbrach ich mit einer Art von Herzklopfen. Wie sehr mußte mich also die Beschuldigung niederschlagen, welche, Sie können es nicht laugnen, theurer Freund, mehr oder weniger offen durch Ihren Brief sich hindurchzieht, daß ich dem Sensualism huldige, und seine Herrschaft wieder aufzurichten denke. Es ist wahr, Sie sagen dies nirgend geradezu, Sie gestehen mir viele meiner Behauptungen zu, und mehr als sich im Grunde mit einer solchen Beschuldigung vereinigen läßt; aber dennoch ist sie an anderen Stellen augenscheinlich. Bedenken Sie aber, die in den früheren Briefen aufgestellte Ansicht soll sensualistisch sein, und zwar nach der alten Weise; des Epikur, nicht wahr, oder ähnlicher Philosophen? Sensualistisch, da sie doch gerade darin besteht, daß sie alle Sinnlichkeit, als bloß leidentliche, vom Geistigen entblößte Thätigkeit, aus der Philosophie verbannt, und für ein Hirngespinnst erklärt. Sie will zwar auch mit den sogenannten Rationalisten nichts zu thun haben, die von angebohrnen Begriffen oder Ideeen sprechen; aber sagen Sie selbst, lieber W., erkläre ich mich gegen diese irgendwie stärker, als gegen eine von dem eigenthümlich Geistigen entblößte Sinnlichkeit? Dem Sensualism also stehe ich wenigstens eben so unerbittlich gegenüber, als dem Rationalism, indem ich beide einer ungründlichen Auffassungsweise der menschlichen Seele und willkührlicher Dichtungen in der Beschreibung derselben beschuldige. Mich trifft also jener Ausspruch Jacobi's, welchen Sie an-

führen: „Dann hat das Wüste Ordnung und Gestalt erfunden, das Sinnlose Sinn und Besinnung, Wahrnehmung und Verstand, die Unvernunft Vernunft, Lebloses das Lebendige, überall — das Werk den Meister" wenigstens auf die Art nicht, wie Sie ihn anwenden. Vielmehr ist meine Philosophie gewissermaßen die erste, welche das Leben als im Ursprünglichen ursprünglich lebendig setzt, während die Anderen das Ursprüngliche immer als todt setzen, und das Leben nur hinterdrein auf Schleichwegen in die Seele einführen. Sie sagen alle, um das Beispiel aus meinem letzten Briefe wieder aufzunehmen, in der Zwiebel sei ein doppelter Keim, einer, der die Blätter hervortreibe, wie andere Blätter farblos und unscheinbar, und ein zweiter, aus welchem die Herrlichkeit ihres Farbenschmuckes stamme. Wenn dies sich wirklich so verhielte — immerhin! Aber es verhält sich nicht wirklich so, antworten wir, sondern die Möglichkeit der Färbung stammt aus demselben Keime mit Kelch- und Blüthenblättern, der nur eben schon ursprünglich und an sich ein anderer Keim ist, als der farbloser Blumen. Auf gleiche Weise nun sage ich, eine besondere Anlage für die Sinnlichkeit, und eine besondere für den Verstand, und für die Gefühle, und für wer weiß was noch Anderes anzunehmen, sei irrig, und beruhe auf unvollkommener Beobachtung; der Keim zu allen liege in der Anlage unserer Sinnlichkeit, welche eben eine eigenthümlich kräftige, vernünftige Sinnlichkeit sei. Die Anderen können sich durchaus kein Werden des Besseren aus dem Schlechteren denken. Nun ist freilich die begeisternde Hoheit der sittlichen Seelenstimmung nicht eines und dasselbe mit der ursprünglich sinnlich erregten menschlichen Seelenthätigkeit, aber zwischen beiden liegt ja auch, nach unserer Darstellung, eine lange Reihe von Einwirkungen und Entwickelungen. Dies Werden jedoch, wie gesagt, können Viele sich nicht denken, und so soll also nach ihnen Alles von Anfang an sein und fertig sein, das Geistige wie das Sinnliche. Was also irgend im Menschen wird, liegt

nach ihnen unbewußt und dunkel schon in ihm vollendet da; es erfährt keine Umwandelung, sondern bedarf nur des enthüllenden Lichtes. Aber alles Werdens können sie doch nicht entrathen: denn der Scipio, welcher die gefangene Königsbraut großmüthig dem Feinde zurückgiebt, ist doch seinem Charakter nach ohne Zweifel ein andrer, als der Scipio, der von seiner Amme in Windeln umhergetragen wird. Ein Werden also erkennen sie an; nur umgewandelt werden soll einmal nichts, und so verkehren sie denn alle Umwandelung in ein bloßes Zusammennähen und Zusammenflicken des ursprünglich im menschlichen Geiste Auseinandergehaltenen, in ein Zusammenfließen der an verschiedenen Orten in ihm entspringenden Quellen. Sie verkehren es, wie gesagt: denn unser Bewußtsein giebt uns von solchen meist in ziemlich materialistischen Bildern gedachten Verbindungen (mögen auch die dazu verbundenen Glieder theilweis noch so intellecktuell sein sollen) nicht das Geringste, sondern zeigt uns eben ein beständiges Werden und Entwickeln des Vollkommneren aus dem Unvollkommneren, an dem schwerlich jemand Anstoß nehmen kann, als wer sich die aller Natur, der geistigen, wie der leiblichen, widersprechende fixe Idee in den Kopf gesetzt hat, daß alles Vollkommene nicht werden könne, sondern gewesen sein müsse von aller Ewigkeit her. Meine Philosophie will zwar nichts Anderes sein, und macht keine höhere Ansprüche, als eine Geschichte der menschlichen Seele; aber sie rühmt sich, daß ihre Geschichte wahr sei, während jene Anderen selbst ersonnene Mährchen erzählen, und in wunderlichem Streite jeder, nicht die Wirklichkeit, aber die Nothwendigkeit seines Mährchens behauptet; eine Nothwendigkeit, die dann freilich nur in dem eigenthümlichen Schwunge seiner Phantasie begründet sein kann. Ihre ferneren Einwürfe also, lieber W., erwarte ich nicht von diesem oder jenem Ketzernamen aus, welchem Sie etwa meine Sätze unterordnen könnten, sondern aus der Beobachtung der menschlichen Seele; und wenn man die Ergebnisse und Fol-

gerungen aus meinen Beobachtungen als wahr gelten lassen muß: so liegt mir dann weiter nichts daran, welchen Platz man mir in dem Schema der philosophischen Conciliënakten anweist. Doch genug davon für jetzt! Ja, um Ihnen zu beweisen, theurer Freund, wie wenig ich Groll hege, um einer Kleinigkeit willen, die der Freund dem Freunde leicht vergeben kann, will ich sogleich die Beantwortung Ihrer zweiten Hauptfrage versuchen, welche die, der Vernunft, als eigenthümlich menschlicher Erkenntnißkraft, gesteckten Gränzen betraf.

Sie drücken sich darüber so feierlich aus, lieber M., als dürfte man einen Urtheilsspruch in den über diesen Punkt seit so vielen Jahrtausenden geführten Streitigkeiten, in welchen bald auf diese, bald auf jene Seite, und doch immer auf eine andere, der Sieg sich geneigt, nur von dem pythischen Apollo, oder sonst einem heiligen Göttersprüche erwarten. Nun, so muß ich dann wohl, um bei Ihnen Eingang zu finden, einen Orakelton annehmen; und wie wäre es also, wenn ich Ihnen mit dem bekannten delphischen Spruche antwortete, nur den Imperativ in den Indikativ verwandelt: Noscis te ipsum! — „Et praeter me nihil? So sind Sie ja ein ausgemachter Idealist!" höre ich Sie unmuthig antworten, und Sie wenden sich ab, um nichts mehr mit mir zu thun zu haben. — Doch nicht so ganz; und so mögen Sie mir immer noch einige Minuten zuhören, bis ich meine nach Art der Orakelsprüche (und davon tragen doch Sie eigentlich die Schuld) etwas zweideutige Antwort ausgelegt und gerechtfertigt habe.

Der Streit der Idealisten und Realisten scheint mir so verwickelt nicht, als man nach seiner Geschichte wohl glauben könnte. Vielmehr ist die Sache überaus einfach, wenn man nur die Augen nach allen Seiten hin klar genug öffnet. Alle unsere Erkenntnißthätigkeiten sind Thätigkeiten der menschlichen Seele, also menschliche Thätigkeiten, und so versteht es sich von selbst, daß sie unmöglich zugleich das

sein können, was nicht menschliche Seele ist. Wenn also Jacobi behauptet, unsere Vorstellungen von der Außenwelt stimmten vollkommen mit derselben, wie sie an sich ist, überein, also mit ihrem Sein, wie es unabhängig von unseren Vorstellungen existirt: so fragen wir ihn ganz einfach, ob er wirklich behaupten wolle, er sei das Buch, der Stein, der Apfel, die er vorstellt, sofern und indem er dieselben vorstellt? Antwortet er uns nun darauf, wie wohl natürlich, mit „Nein": so hat er seinen früheren Satz widerrufen (seine Vorstellung stimmt ja nicht überein mit dem vorgestellten Dinge), und unser Streit also mit dem ganzen und vollen Realisten ist abgemacht. Denn wenn wirklich und im strengsten Sinne, unsere Vorstellungen mit dem Sein der Außenwelt übereinstimmten: so müßte ja doch unser Vorstellen eben auch zugleich jenes Sein, wir müßten im eigentlichen Verstande, außerdem daß wir Menschen sind, noch Buch und Stein und Apfel sein können. Quod cogitari non potest; und wir sind also zu Ende.

Eben so leicht können wir mit dem Kantischen Idealismus fertig werden, der gegen jenes „noscis te ipsum" erwiedert: „ne te ipsum quidem": denn auch, was wir von uns selbst erkennen, sei ja nichts als Erscheinung unter der rein subjektiven Form der Zeit, die unser wahres Selbst gefärbt und verfälscht uns wiedergebe. Der Stand der Sache ist, wenn man nicht, wie Kant, von falschen spekulativen Einbildungen ausgeht, wieder überaus klar. Beobachten Sie sich nur selbst, indem Sie sich vorstellen. Stellen Sie sich wohl durch etwas Anders vor, als durch sich selbst? Offenbar: Nein; vielmehr ist jede Ihrer Seelenthätigkeiten, welche eine andere Seelenthätigkeit vorstellt, in der That nur eine mehr oder weniger vollständige Wiederholung dieser letzteren, und wenn Sie also die materialistisch-bildliche Einbildung von einer Geistesform bei Seite liegen lassen: so müssen Sie gestehn, daß Sie sich selbst und jede ihrer Thätigkeiten genau durch dieselbe Thätigkeit

vorstellen, insoweit nämlich, als diese Vorstellung richtig ist. Ob Sie eine Thätigkeit schlechtweg Seelenthätigkeit, oder Vorstellung einer Seelenthätigkeit nennen, davon liegt der Grund nicht in ihr selbst (denn jede Vorstellung einer Thätigkeit ist ja zugleich mehr oder weniger diese Thätigkeit selbst, und nur insoweit sie es ist, wahre Vorstellung) sondern allein und lediglich in ihrem Verhältniß zu anderen Seelenthätigkeiten, ob sie nämlich für sich allein dasteht, oder mit ihr zugleich eine andere, welche in ihr, oder in welcher sie selbst als Theil enthalten ist, in welchem Falle dies Verhältniß ein Urtheil, und in Beziehung darauf die einzelnen in ihm verbundenen Thätigkeiten Vorstellungen von ihnen selbst heißen. Unsere eignen Thätigkeiten also stellen wir durch sie selbst vor, und insofern stimmt augenscheinlich unsere Vorstellung von ihnen mit dem in ihr Vorgestellten überein, also mit ihrem „Sein an sich": denn wäre dies nicht, so müßten sie ja offenbar durch etwas Anderes, als durch sich selbst, vorgestellt werden. Kant also hat Unrecht, wenn er auch das „An sich" unserer selbst uns unbekannt sein läßt, und er kann sich freuen, daß er hierin Unrecht hat: denn dadurch erst gewinnt sein Satz von der subjektiven Vorstellung der Außenwelt Haltung, da es ihm ja sonst, wie ihm mit Recht Jacobi vorwarf, ganz an einem An-sich fehlen würde, in Vergleich mit welchem die Vorstellung der Außenwelt, als mit ihrem An-sich nicht übereinstimmend, bezeichnet werden könnte.*)

*) Da ich diesen wichtigen Punkt, der Bedrängtheit des Raums wegen, ein wenig kurz habe auseinandersetzen müssen: so verweise ich, als auf die bis jetzt ausführlichste Darstellung davon, auf die oft genannte Abhandlung in Herrn Prof. Nasse's Zeitschrift. Weil jedoch sehr schwierige Auseinandersetzungen dieser Art nicht selten durch einen zufällig anders gewählten Ausdruck für diesen oder jenen sehr viel an Deutlichkeit gewinnen: so vergleiche man noch folgende, obgleich eben so kurze, Darstellungen desselben Thema's: De vera philosophiae [illegible] [illegible]

Gegen Fichte behaupten wir dann weiter, daß es außer dem Seelen-Ansich noch ein anderes Ansich giebt, welches wir jedoch nicht als Ansich, wenigstens nicht vollständig, kennen, sondern nur, wie es auf uns einwirkt, nur durch unser, dadurch modificirtes Ansich. Unsere Wahrnehmungen, mit anderen Worten, sind nicht bloße Einbildungen. Und warum nicht? Wieder aus einem sehr einfachen Grunde: Eben weil Wahrnehmungen etwas anderes sind, als Einbildungen. Wie beide in jedem einzelnen Falle unterschieden werden können, damit wir nicht in Gefahr gerathen, eine Wahrnehmung für eine Einbildung zu halten, und umgekehrt, das geht uns hier weiter nichts an. Genug, schon indem wir eine solche Verwechselung beider als möglich setzen, erkennen wir die ursprüngliche Bedeutung dieses Unterschiedes als im Allgemeinen absolut gewiß und über allen Zweifel erhaben an. Sind nun also Wahrnehmungen etwas Anderes als Einbildungen, und sind sie dadurch etwas Anderes, daß sie nicht durch unser Sein allein, sondern nur durch einen fremden Einfluß in uns werden (eben so absolut gewiß: denn darin ist ja jener unvertilgbare Unterschied von Wahrnehmung und Einbildung begründet, wie sich auch Fichte quälen mag, das Nicht-Ich in Ich umzuschmelzen): so muß es ja ein fremdes Sein, ein Sein außer uns geben, quod erat demonstrandum. Dazu können wir dann noch hinzufügen, daß wir sogar, außer unserem Ich, noch andere Gegenstände, wie sie an und für sich selbst sind, vorstellen, also außer der Vorstellung von dem eignen Selbst, noch andere besitzen, die mit dem Sein, mit dem Dinge an sich, übereinstimmen. Dies sind die Vorstellungen fremder Seelenthätigkeiten. Wie wir zu der besonderen Erkenntniß gelangen, daß es nicht bloß ein Sein an sich außer uns, sondern auch ein uns ähnliches, eben so wie wir, menschlichseelenartiges (vernünftiges) Sein-ansich giebt, so wie die in einem Schluß nach der Analogie auflösbare Nothwendigkeit, gewisse Wahrnehmungen mit einander zu der Vorstellung Eines

Dinges, oder so zu verbinden, daß wir ein ihnen gemeinschaftlich zum Grunde liegendes Ansich voraussetzen, kann ich Ihnen hier nicht weitläufig auseinandersetzen. Sie finden dies in einem Aufsatze, welchen ich vor Kurzem in die vom Herrn Prof. Nasse herausgegebene Zeitschrift für psychische Aerzte habe einrücken lassen. Die Vorstellung eines Dinges oder eines Ansichseienden geht von dem Ansich aus, als welches wir unsere eigenen Seelenthätigkeiten vorstellen. Zu Einem Dinge aber verbinden wir alle diejenigen Wahrnehmungen, welche als verbunden in unendlich vielen Fällen sich uns dargestellt haben. Auf diese Weise aber verhalten sich gewisse Wahrnehmungen der Körperwelt zu gewissen Seelenthätigkeiten, beide also verbinden wir zu Einem und demselben Subjekte, zu Einem und demselben Dinge, welches demnach (das Sein unseres Ich) aus unserer Seele und unserem Körper besteht. Natürlich, daß wir den den Wahrnehmungen unseres Körpers ähnlichen Wahrnehmungen anderer Körper, auf gleiche Weise zu Einem Subjekte mit ihnen verbundene Seelenthätigkeiten zum Grunde legen. Ja die Nothwendigkeit dieser Verknüpfung (wissenschaftlich aufgelös't, ein Schluß nach der Analogie) geht so weit, daß wir von den Wahrnehmungen thierischer Leiber (den dem menschlichen ähnlichsten) hinabsteigend, nicht nur zu diesen, sondern auch zu allen übrigen Wahrnehmungen ein Ansich, als ihr eigentliches Sein ausmachend, hinzudenken. Dies, wie gesagt, mögen Sie, theurer Freund, in dem angeführten Aufsatze weiter nachlesen. Genug, wir stellen fremdes vernünftiges Denken durch unser vernünftiges Denken, fremdes vernünftiges Wollen durch unser vernünftiges Wollen, im Allgemeinen also jede fremde menschliche Seelenthätigkeit durch unsere Seelenthätigkeiten vor, und insoweit diese Vorstellungen wahr sind, müssen sie also offenbar mit dem in ihnen Vorgestellten, mit seinem Sein, mit seinem Ansich übereinstimmen. Meinen Satz „Noscis te ipsum" will ich also auf die Weise verstanden wissen, daß er zu der menschlichen Vernunft im Allgemeinen gesprochen sei, deren

mit dem Sein übereinstimmende, das Sein in sich nachbildende Erkenntnißkraft sich also so weit, und nicht weiter erstreckt, als sie selbst, d. h. als die Vernunft und das Vernunftähnliche, welches letztere sie jedoch natürlich eben nur so weit diese Aehnlichkeit reicht als mit dem Sein übereinstimmend vorstellt. Er gilt dann eben so von jeder einzelnen Vernunft, (sonst gälte er gar nicht: denn die Vernunft in abstracto ist überhaupt nicht, als in dem Anstreben unserer Vorstellungskraft dazu), und von dieser insoweit, daß sie jede Vernunftthätigkeit als Ansich vorstellt, inwiefern dieselbe entweder sie selbst, oder doch ihr so ähnlich ist, daß sie sich in dieselbe verwandeln, oder einer solchen Verwandlung annähern kann. Daher wir mit vollständiger Wahrheit nur Menschen von dem unsrigen ähnlichem Temperamente, Gesinnung, Gedankenkreisen ꝛc. vorstellen. Noscimus nos ipsos behält also seine strenge Bedeutung; was wir erkennen sollen, müssen wir werden können.

So stehn wir gerüstet gegen jeden Angriff irgend welches philosophischen Systemes, bereit und, wie ich hoffe, tüchtig, ihn für immer zurückzuschlagen. Der Streit zwischen Realism und Idealism, und wie sonst noch die Partheinamen heißen mögen, ist durch einen Machtspruch der zur Klarheit gelangten Vernunft entschieden. Gegen Jacobi, gegen Kant und Fichte haben wir uns schon verwahrt, und so bliebe dann noch die Schellingische Schule übrig unter den neueren Gegensätzen, welche wohl so ziemlich auch die älteren alle, dem Wesentlichen ihrer Richtung nach, darstellen möchten. Eine richtige Ahnung davon, daß die menschliche Vernunft allerdings der Erkenntniß eines Ansich fähig sei, scheint Schelling getrieben zu haben, den Idealism zu verlassen, und einen neuen Realism aufzustellen. Die Aufgabe, die er sich gesetzt, um diesen auszubilden, ist allerdings die möglich höchste für das Wissen überhaupt, die Aufgabe nämlich, die innere weltbildende Kraft, in ihren Abstufungen von der höchsten bis zur niedrigsten, eben so als Ansich, wie die Thätigkeiten unseres

unserer eigenen Seele, zu begreifen. Nur daß uns die Kräfte zur Lösung dieser Aufgabe versagen. Die Vernunft ist nur ein einzelnes Glied in der Reihe dieser Abstufungen; über sie hinaus können die Menschen, als Menschen, in ihrem Erkennen nicht gehn, und eben deshalb ist jene Aufgabe für uns unauflöslich. Hätte Schelling diese Beschränkung anerkannt: so müßten wir seine Philosophie als wissenschaftlichen Fortschritt, als eine zweite Vernunftkritik, eine Kritik ihrer idealistischen Ausschweifungen, und als nothwendige Ergänzung der ersten verehren. Doch er selbst schweift mehr, als irgend ein Andrer, aus, er versichert, das All des Seins als Ansich zu begreifen. Aber so lange wir nicht die eigenthümliche innere Thätigkeit der Thiere in ihren niedern, unvernünftigen Begehrungen, in ihren kraftlosen Wahrnehmungen, nicht die Thätigkeit der Pflanzen in ihrem Wachsen und Blühen und Verblühen, die chemischen Stoffe in ihrer Durchdringung (welche der Dichter wohl, aber nicht der Philosoph, als liebende Vereinigung darstellen darf) in uns wahrhaft nachzubilden, also sie zu sein vermögen: so lange können wir auch ihr Ansich nicht erkennen und alle Bestimmungen darüber erscheinen als eitle Träume. So lange also jene Philosophen nicht uns umzugestalten, nicht geheime, unerkannte Naturkräfte durch ihre Formeln zauberähnlich in uns aufzuregen vermögen: so lange müssen uns die ärmlichen Surrogate, welche sie für die Erkenntniß jener lebendigen Kräfte aufstellen, und die lächerlichen Versicherungen, daß sie das auf keine Weise menschlich zu erzeugende dennoch wirklich in sich erzeugt haben, das Unanschaubare in Wahrheit anschauen, als leer und unwissenschaftlich anekeln. Wenn ein neuerer Naturphilosoph sein System als die Darstellung Gottes ankündigt, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes, ist: so bleibt uns kaum etwas Anderes übrig, als uns verlegen von dieser hochfliegenden Formel abzuwenden. Der Mensch, theurer Freund, ist sich selbst der Maßstab für Alles, und es giebt

mancherlei, was sich nach diesem Maßstabe nicht messen läßt. Gar Vieles ist über alle Vorstellung zu groß, und so oft wir auch den Maßstab anlegen mögen, sehn wir ungemessen dieselbe Unendlichkeit vor uns; Anderes wieder ist für diesen Maßstab zu klein, und wie wir ihn auch zwängen und drängen mögen, er wird sich nimmer in dasselbe einfügen lassen. Darum laßt uns an demjenigen uns begnügen, was uns gegeben ist; strebet nicht eitel und thöricht mit euren philosophischen Spekulationen nach dem Versagten, sondern in dem, was euch offen steht, seid fleißig und treu! Es enthält der Schätze noch so viele, ist in sich so unerschöpflich, daß ihr nicht nöthig habt, müßig und scheelsüchtig nach Anderem umzuschauen!



